GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Antigüidade e Idade Média

VOLUME I

3ª edição

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia: Antigüidade e Idade Média / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: PAULUS, 1990. - (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. a. Antigüidade e Idade Média. - v. 2. Do Humanismo a Kant. - v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

CDD-109
90-0515 -100

Índice para catálogo sistemático

1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção FILOSOFIA

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica,* B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores,obras,* Id.
- *Curso de filosofia,* 3 vols., Id.
- *História da Filosofia - Giovanni Reale e Dario Antiseri,* 3 Vols.
- *Filosofia da religião,* U. Zilles

PREFÁCIO

"Uma vida sem busca não é digna de ser vivida".
Sócrates

Como se justifica um tratado tão vasto de história do pensamento filosófico e científico? Como é possível — talvez se pergunte o professor, observando a espessura dos três volumes — abordar e desenvolver um programa tão rico nas poucas horas semanais à disposição e levar os estudantes a dominá-lo?

Com certeza, se formos medir este livro pelo número de páginas, pode-se dizer que é um livro extenso. Mas aqui é o caso de recordar a bela sentença do abade Terrasson citada por Kant no Prefácio *da* Crítica da Razão Pura*: "Se se mede a extensão do livro não pelo número de páginas, mas pelo tempo que é necessário para compreendê-lo, de tais livros poder-se-ia dizer que seriam muito mais breves se não fossem tão breves."*

E, na verdade, em muitos casos os manuais de filosofia seriam menos cansativos se tivessem algumas páginas a mais sobre uma série de temas. Com efeito, na exposição da problemática filosófica, a brevidade não simplifica as coisas, mas as complica e, em conseqüência, as torna pouco compreensíveis, quando não inteiramente incompreensíveis. Em todo caso, num manual de filosofia, a brevidade leva fatalmente ao "conceitismo", a simples relacionamento de opiniões, à mera panorâmica do que disseram um por um os vários filósofos; isto é instrutivo, concede-se, mas pouco formativo.

Pois bem, esta história do pensamento filosófico e científico pretende atingir pelo menos três níveis além do simples "o que" disseram os filósofos, ou seja, o nível que os antigos chamavam de doxográfico (nível de coleta de opiniões), buscando explicar "por que" os filósofos disseram o que disseram e, ademais, dar um adequado entendimento de "como" o disseram e, finalmente, indagando alguns dos "efeitos" provocados pelas teorias filosóficas e científicas.

O "por que" das afirmações dos filósofos não é absolutamente algo simples, porquanto motivos sociais, econômicos e culturais

freqüentemente se entrecruzam e de vários modos se entretecem com motivos teóricos e especulativos. Procuramos dar um esboço do pano de fundo do qual emergem as teorias dos filósofos, evitando, contudo, os perigos das reduções sociológicas, psicológicas e historicistas (que, nos últimos anos, caíram em excessos hiperbólicos, a ponto de quase tornar vã a identidade específica do discurso filosófico) e evidenciando as concatenações dos problemas teóricos e os nexos conceituais, como também as motivações lógicas, racionais e críticas que, em última análise, constituem a substância das idéias filosóficas e científicas.

Buscou-se pois dar o sentido do "como" os pensadores e os cientistas propuseram suas doutrinas, fazendo uso de suas próprias palavras. Assim, quando se tratava de textos fáceis, a palavra viva dos vários pensadores foi utilizada no próprio nexo expositivo; outras vezes, ao contrário, se fez referência a extratos dos vários autores (os mais complexos e mais difíceis), à guisa de reforço da exposição, mas que (segundo o nível de conhecimento do autor que se quer alcançar) podem ser cortados sem prejuízo da compreensão do conjunto. Esse recurso aos textos dos autores foi dosado de modo a respeitar as necessidades didáticas de quem, de início, aprende um discurso completamente novo e por isso necessita da máxima simplicidade e pouco a pouco adquire as categorias do pensar filosófico, amplia a própria capacidade e, por essa razão pode se confrontar com um tipo de exposição mais complexa e, portanto, compreender os diversos teores da linguagem na qual os filósofos falavam. De resto, como não é possível ter idéia do modo de sentir e de imaginar de um poeta sem ler algum fragmento de sua obra, assim, analogamente, não é possível ter idéia do modo de pensar de um filósofo ignorando totalmente o modo pelo qual exprimia seus pensamentos.

Finalmente, os filósofos são importantes não só pelo que dizem, mas também pelas tradições que geram e põem em movimento: algumas de suas posições favorecem o nascimento de algumas idéias, mas, juntas, impedem o nascimento de outras. Portanto, os filósofos são importantes quer pelo que dizem, quer pelo que evitam que se diga. E esse é um dos aspectos sobre os quais freqüentemente calam as histórias da filosofia e que quisemos pôr em evidência, sobretudo na explicação das complexas relações entre as idéias filosóficas e as científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas.

O ponto de partida do ensino da filosofia reside nos problemas que ela levantou e levanta; por isso, buscou-se, particularmente,

expor em bloco os problemas e freqüentemente privilegiou-se o método sincrônico diante do diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

O ponto de chegada do ensino da filosofia consiste na formação de mentes ricas de teorias, hábeis no uso do método, capazes de propor e desenvolver de modo metódico os problemas e de ler, de modo crítico, a complexa realidade que as circunda. E precisamente este objetivo é visado pelos quatro níveis segundo os quais este trabalho foi inteiramente concebido e conduzido: criar nos estudantes uma razão aberta, capaz de defender-se em face às múltiplas solicitações contemporâneas de fuga para o irracional ou de fechamento em estreitas posições pragmáticas e cientificistas. E a razão aberta é uma razão que sabe ter em si o corretivo de todos os erros que (enquanto razão humana) comete, passo a passo, forçando-a a recomeçar itinerários sempre novos.

Este primeiro volume divide-se em dez partes. A divisão foi feita tendo em conta a sucessão lógica e cronológica da problemática tratada, mas com a intenção de oferecer aos docentes verdadeiras e exatas "unidades didáticas", no âmbito das quais, segundo os interesses e o nível dos alunos, possam fazer as escolhas mais oportunas. A amplitude da abordagem não implica que se deva fazer tudo; deseja-se apenas oferecer a mais ampla e rica possibilidade de escolha e aprofundamento.

Entre elas, além das partes que tratam de Platão e Aristóteles, que são verdadeiras minimonografias, pela riqueza dos temas e dos problemas que contêm, destacamos principalmente as partes sobre a filosofia da época helenística e da época imperial, invariavelmente pouco cuidadas, mas que devem ser consideradas com particular atenção, ademais porque, em relação ao século passado e à primeira metade do nosso século, o conhecimento desses períodos da história do pensamento progrediu enormemente e seus resultados foram claramente reavaliados. Uma parte foi dedicada ao pensamento conexo à mensagem bíblica, porque esta constituiu a maior revolução espiritual, que mudou radicalmente a proposição do pensamento antigo e constitui uma premissa indispensável para a compreensão do posterior pensamento medieval, senão do pensamento ocidental em geral. Até mesmo à Patrística se dedicou a atenção que o renovado interesse e os mais recentes estudos sobre este período, ademais, impõem. Todo o pensamento medieval, contido na décima parte, foi visto na ótica da problemática das relações entre fé e razão e no complexo e móvel jogo desses seus componentes. Não foram postas em relevo somente as grandes

construções metafísicas, como as de Anselmo, Tomás e Boaventura (aos quais são dedicados tratamentos aprofundados, com desenvolvimentos originais), mas foram tratadas com particular atenção também as problemáticas lógicas, tendo presentes as mais recentes aquisições historiográficas.

São vistos, assim, sob nova luz pensadores como Boécio e Abelardo, bem como a clássica problemática dos universais. Finalmente, especial relevo é dado ao fermento da última escolástica.

Conclui o volume um apêndice abrangendo, como complemento indispensável, as tábuas cronológicas sinóticas e o índice dos nomes. Foi preparado pelo professor Cláudio Mazzarelli que, unindo a dupla competência de professor, de longa data, e de pesquisador científico, procurou fornecer o instrumento mais rico e, a um tempo, mais funcional.

Os autores expressam uma grata recordação em memória do professor Francisco Brunelli, que idealizou e promoveu a iniciativa desta obra. Estava encarregado de providenciar a execução tipográfica do projeto, pouco antes do seu imprevisto desaparecimento.

Um vivo agradecimento ao doutor Remo Bernacchia, que conduziu a iniciativa a seu termo, favorecendo e tornando realizáveis as numerosas inovações constantes da presente obra.

Um vivo agradecimento à Editora Vita e Pensiero, por ter concedido a utilização de muitos resultados da História da Filosofia Antiga *(em cinco volumes), de G. Reale. Ademais, nossa particular gratidão à doutora Clara Fortina que, na qualidade de redatora, empenhou-se pelo melhor resultado da obra, bem além dos seus deveres de ofício, com dedicação e paixão.*

Os autores desejam assumir em comum a responsabilidade da obra inteira por terem trabalhado juntos (cada um segundo sua própria competência, sua própria sensibilidade e seus próprios interesses) pelo melhor resultado de cada um dos três volumes, com plena unidade de espírito e de objetivos.

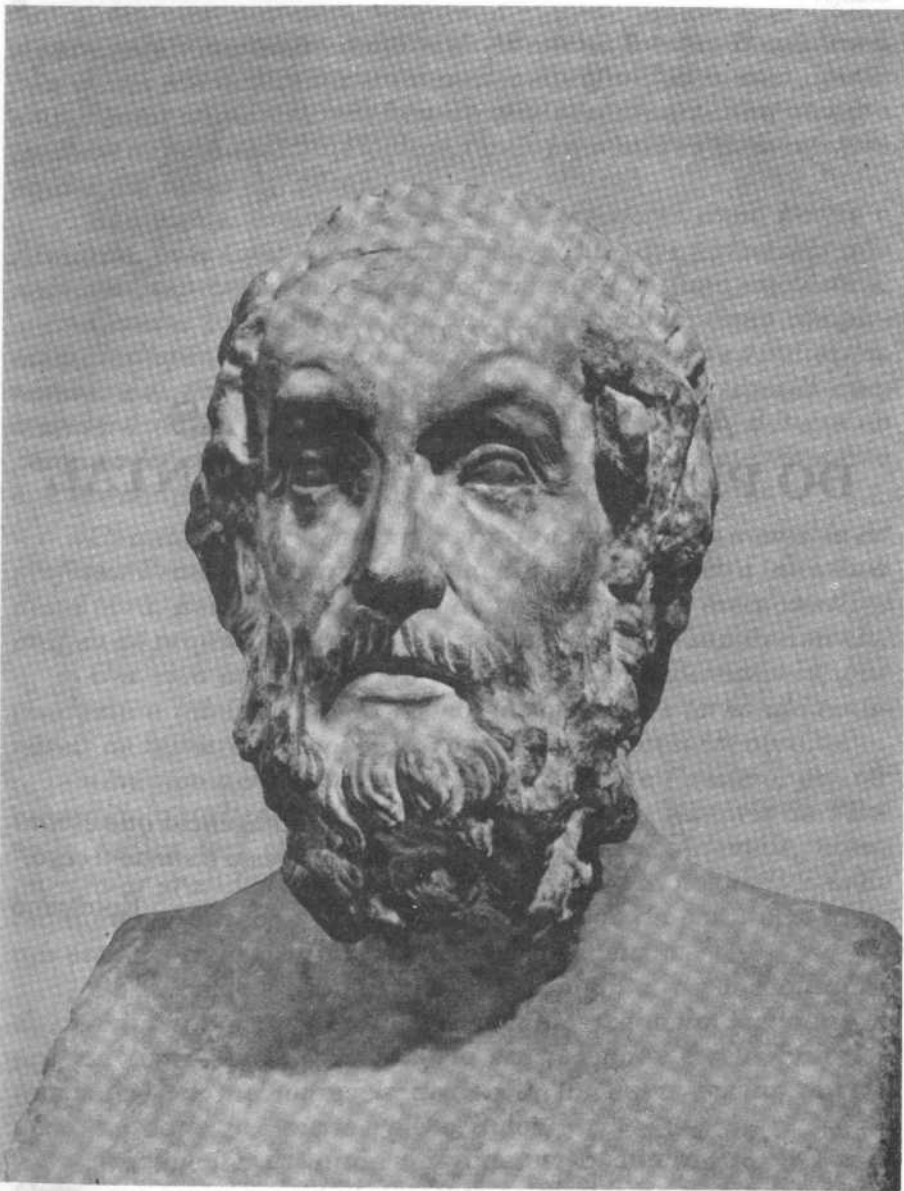
Finalmente, os autores agradecem à autora Maria Luisa Gatti, que revisou cuidadosamente as provas da segunda edição italiana.

Os Autores

Primeira parte

AS ORIGENS GREGAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

"É a inteligência que vê, é a inteligência que escuta — todo o resto é surdo e cego."

Epicarmo

Rosto atribuído a Homero (séc. VIII a.C.), que a tradição considera o autor da Ilíada e da Odisséia, obras consideradas como a base do pensamento ocidental.

Capítulo I

GÊNESE, NATUREZA E DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA ANTIGA

1. Gênese da filosofia entre os gregos

1.1. A filosofia como criação do gênio helênico

Seja como termo, seja como conceito, a filosofia é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como uma criação própria do gênio dos gregos. Efetivamente, enquanto todos os outros componentes da civilização grega encontram uma correspondência junto aos demais povos do Oriente que alcançaram um nível elevado de civilização antes dos gregos (crenças e cultos religiosos, manifestações artísticas de várias naturezas, conhecimentos e habilidades técnicas de diversos tipos, instituições políticas, organizações militares etc.), já no que se refere à filosofia nos encontramos diante de um fenômeno tão novo que não apenas não tem uma correspondência precisa junto a esses povos, mas também não há tampouco nada que lhe seja estreita e especificamente análogo.

Sendo assim, a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico é de caráter não puramente *quantitativo*, mas *qualitativo*, porque o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui uma novidade que, em certo sentido, é absoluta.

Quem não levar isso em conta não poderá compreender por que, sob o impulso dos gregos, a civilização ocidental tomou uma direção completamente diferente da oriental. Em particular, não poderá compreender por que motivo os orientais, quando quiseram se beneficiar da ciência ocidental e de seus resultados, tiveram que adotar também algumas categorias da lógica ocidental. Com efeito, não é em qualquer cultura que a ciência é possível. Há idéias que

tornam estruturalmente impossível o nascimento e o desenvolvimento de determinadas concepções — e, até mesmo, idéias que interditam toda a ciência em seu conjunto, pelo menos a ciência como hoje a conhecemos.

Pois bem, em função de suas categorias racionais, foi a filosofia que tornou possível o nascimento da ciência e, em certo sentido, a gerou. E reconhecer isso significa também reconhecer aos gregos o mérito de terem dado uma contribuição verdadeiramente excepcional à história da civilização.

1.2. A impossibilidade da origem oriental da filosofia

Naturalmente, sobretudo entre os orientalistas, não faltaram tentativas de situar no Oriente a origem da filosofia, especialmente com base na observação de analogias genéricas constatáveis entre as concepções dos primeiros filósofos gregos e certas idéias próprias da sabedoria oriental. Mas nenhuma dessas tentativas surtiu efeito. E, já a partir de fins do século passado, uma crítica rigorosa produziu uma série de provas verdadeiramente esmagadoras contra a tese de que a filosofia dos gregos derivou do Oriente.

a) Na época clássica, nenhum dos filósofos ou dos historiadores gregos faz sequer o mínimo aceno à pretensa origem oriental da filosofia. (Os primeiros a defender a tese de que a filosofia derivou do Oriente foram alguns orientais, por razões de orgulho nacionalista, ou seja, para atribuir em benefício de sua cultura esse especial título de glória. Assim, por exemplo, na época dos ptolomeus, os sacerdotes egípcios, tomando conhecimento da filosofia grega, pretenderam sustentar que ela derivava da sabedoria egípcia. E, em Alexandria, por volta de fins da era pagã e de princípios da era cristã, os hebreus que haviam absorvido a cultura helênica chegaram a defender a idéia de que a filosofia grega derivava das doutrinas de Moisés. O fato de que filósofos gregos da época cristã sustentaram a tese de que a filosofia derivou dos sacerdotes orientais, divinamente inspirados, não prova nada, porque esses filósofos já haviam perdido a confiança na filosofia entendida classicamente e objetivavam uma espécie de autolegitimação diante dos cristãos, que apresentavam seus textos como divinamente inspirados.)

b) Está demonstrado historicamente que os povos orientais com os quais os gregos tinham contato possuíam verdadeiramente uma forma de "sabedoria", feita de convicções religiosas, mitos

teológicos e "cosmogônicos", mas não uma *ciência filosófica* baseada na razão pura (no *logos*, como dizem os gregos). Ou seja, possuíam um tipo de sabedoria análoga à que os próprios gregos possuíam antes de criar a filosofia.

c) Contudo, não temos conhecimento da utilização, por parte dos gregos, de qualquer escrito oriental ou de traduções desses textos. Antes de Alexandre, não se sabe de qualquer possibilidade de terem chegado à Grécia doutrinas dos hindus ou de outros povos da Ásia, bem como de que, na época em que surgiu a filosofia na Grécia, houvesse gregos em condições de compreender o discurso de um sacerdote egípcio ou de traduzir livros egípcios.

d) Considerando que *algumas idéias* dos filósofos gregos podem ter antecedentes precisos na sabedoria oriental (mas isso ainda precisa ser comprovado), tendo podido assim dela derivarem, isso não mudaria a substância da questão que estamos discutindo. Com efeito, a partir do momento em que nasceu na Grécia, a filosofia representou *uma nova forma de expressão espiritual,* de tal modo que, no momento mesmo em que acolhia conteúdos que eram fruto de outras formas de vida espiritual, os transformava estruturalmente, dando-lhes uma forma rigorosamente lógica.

1.3. **As cognições científicas egípcias e caldéias e as transformações nelas impressas pelos gregos**

No entanto, os gregos adotaram dos orientais alguns conhecimentos científicos. Com efeito, derivaram dos egípcios alguns conhecimentos matemático-geométricos e dos babilônios algumas cognições astronômicas. Mas também a propósito desses conhecimentos precisamos fazer alguns esclarecimentos importantes, que são indispensáveis para compreender a mentalidade grega e a mentalidade ocidental que dela derivou.

Ao que sabemos, a matemática egípcia consistia predominantemente no conhecimento de operações de cálculo aritmético com objetivos práticos, como, por exemplo, o modo de medir certa quantidade de gêneros alimentícios ou então de dividir um determinado número de coisas entre um número dado de pessoas. Assim, analogamente, a geometria devia ter também um caráter predominantemente prático, respondendo, por exemplo, à necessidade de medir novamente os campos depois das periódicas inundações do Nilo ou à necessidade de projeção e construção das pirâmides.

Está claro que, ao obterem aqueles conhecimentos matemático-geométricos, os egípcios desenvolveram uma atividade da razão — atividade inclusive, bem considerável. Mas, reelaborados pelos gregos, aqueles conhecimentos tornaram-se algo muito mais consistente, realizando um verdadeiro salto de qualidade. Com efeito, sobretudo através de Pitágoras e dos pitagóricos, os gregos transformaram aquelas noções em uma *teoria geral e sistemática* dos números e das figuras geométricas. Em suma, criaram uma *construção racional orgânica,* indo muito além dos objetivos predominantemente práticos aos quais os egípcios parecem ter-se limitado.

O mesmo vale para as noções astronômicas. Os babilônios as elaboraram com objetivos predominantemente práticos, ou seja, para fazer horóscopos e previsões. Mas os gregos as purificaram e cultivaram com fins *predominantemente cognoscitivos,* em virtude daquele espírito "teorético" animado pelo amor ao conhecimento puro, que é o mesmo espírito que, como veremos, criou e nutriu a filosofia. No entanto, antes de definir em que consiste exatamente a filosofia e o espírito filosófico dos gregos, devemos desenvolver ainda algumas observações preliminares essenciais.

2. As formas da vida grega que prepararam o nascimento da filosofia

2.1. Os poemas homéricos e os poetas gnômicos

Os estudiosos concordam em que, para se poder compreender a filosofia de um povo e de uma civilização, é necessário fazer referência: 1) à arte; 2) à religião; 3) às condições sociopolíticas desse povo. 1) Com efeito, a grande arte, de modo mítico e fantástico, ou seja, mediante a intuição e a imaginação, tende a alcançar objetivos que também são próprios da filosofia. 2) Analogamente, por meio de representações não conceituais e por meio da fé, a religião tende a alcançar certos objetivos que a filosofia procura atingir com os conceitos e com a razão (Hegel faria da *arte,* da *religião* e da *filosofia* as três categorias do Espírito absoluto). 3) Não menos importantes (e hoje se insiste muito nesse ponto) são as condições socioeconômicas e políticas, que freqüentemente condicionam o nascimento de determinadas idéias e que, particularmente no mundo grego, criando as primeiras formas de liberdade institucionalizada e de democracia, precisamente tornaram possível o nascimento da filosofia, que se alimenta essencialmente da liberdade.

Comecemos pelo primeiro ponto.

Antes do nascimento da filosofia, os poetas tinham imensa importância na educação e na formação espiritual do homem entre os gregos, muito mais do que tiveram entre outros povos. O helenismo inicial buscou alimento espiritual predominantemente nos poemas homéricos, ou seja, na *Ilíada* e na *Odisséia* (que, como se sabe, exerceram nos gregos uma influência análoga à que a *Bíblia* exerceu entre os hebreus, não havendo textos sacros na Grécia), em Hesíodo e nos poetas gnômicos dos séculos VII e VI a.C.

Ora, os poemas homéricos apresentam algumas peculiaridades que os diferenciam de outros poemas que se encontram na origem de outros povos e suas civilizacões, contendo já algumas das características do espírito grego que se mostrariam essenciais para a criação da filosofia.

a) Os estudiosos observaram que, embora ricos em imaginação, situações e acontecimentos fantásticos, os poemas homéricos só raramente caem na descrição do *monstruoso* e do *disforme* (como, ao contrário, ocorre freqüentemente nas manifestações artísticas dos povos primitivos). Isso significa que a imaginação homérica já se estrutura com base em um sentido de *harmonia,* de *proporção,* de *limite* e de *medida,* coisas que a filosofia elevaria inclusive à categoria de princípios ontológicos, como poderemos ver.

b) Também se notou que, em Homero, a *arte da motivação* chega a ser uma verdadeira constante. O poeta não se limita a narrar uma série de fatos, mas também pesquisa suas *causas* e suas *razões* (ainda que ao nível mítico-fantástico). Em Homero, a ação "não se estende como uma fraca sucessão temporal: o que vale para ela em cada ponto é o princípio da razão suficiente e cada acontecimento recebe uma rigorosa motivação psicológica" (W. Jaeger). E esse modo poético de ver as razões das coisas é que prepara aquela mentalidade que, em filosofia, levará à busca da "causa" e do "princípio", do "por que" último das coisas.

c) Uma outra característica do *epos* homérico é a de procurar apresentar a realidade *em sua inteireza,* ainda que de forma mítica: deuses e homens, céu e terra, guerra e paz, bem e mal, alegria e dor, a totalidade dos valores que regem a vida do homem (basta pensar, por exemplo, no escudo de Aquiles que, emblematicamente, representava "todas as coisas"). Escreve W. Jaeger: "A realidade *apresentada em sua totalidade:* o pensamento filosófico a apresenta em forma racional, ao passo que a épica a apresenta em forma mítica. O tema clássico da filosofia grega — qual é a 'posição do homem do universo' — também está presente em Homero a cada momento."

Para os gregos, também foi muito importante Hesíodo com sua *Teogonia,* que traça uma síntese de todo o material até então

existente sobre o tema. A *Teogonia* de Hesíodo narra o nascimento de todos os deuses. E, como muitos deuses coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmos, a teogonia torna-se também *cosmogonia,* ou seja, explicação mítico-poética e fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos, a partir do *Caos* original, que foi o primeiro a se gerar. Esse poema aplainou o caminho para a posterior cosmologia filosófica, que, ao invés de usar a fantasia, buscaria com a razão o "princípio primeiro" do qual tudo se gerou.

O mesmo Hesíodo, com seu outro poema *As obras e os dias,* mas sobretudo os poetas posteriores, imprimiram na mentalidade grega alguns princípios que seriam de grande importância para a constituição da ética filosófica e do pensamento filosófico antigo em geral. A justiça é exaltada como valor supremo: "Dá ouvidos à justiça e esquece completamente a prepotência", disse Hesíodo; "Na justiça já estão compreendidas todas as virtudes", afirmou Focílides; "Sem ceder daqui e dali, andarei pelo reto caminho, porque devo pensar somente coisas justas", escrevia Teógnis; "... sejas justo, não há nada melhor", ainda ele. A idéia de justiça está no centro da obra de Sólon. E em muitos filósofos, especialmente em Platão, a justiça se tornaria inclusive um conceito ontológico, além de ético e político.

Os poetas líricos também fixaram de modo estável um outro conceito: a noção de *limite,* ou seja, a idéia de *nem muito nem pouco,* isto é, o conceito da *justa medida,* que constitui a conotação mais peculiar do espírito grego. "Jubila-te com as alegrias e sofre com os males, mas não em demasia", disse Arquíloco. "Sem zelo demais: *o melhor está no meio;* e, ficando no meio, alcançarás a virtude", afirmou Teógnis. "Nada em excesso", escrevia Sólon. "A medida é uma das melhores coisas", ecoa uma das sentenças dos Sete Sábios, que recapitulam toda a sabedoria grega, cantada especialmente pelos poetas gnômicos. E o conceito de "medida" constituiria o centro do pensamento filosófico clássico.

Recordemos uma última sentença ainda, atribuída a um dos antigos sábios e inscrita no portal do templo do oráculo de Delfos, consagrado a Apolo: "Conhece-te a ti mesmo." Essa sentença, muito famosa entre os gregos, tornar-se-ia inclusive não apenas o mote do pensamento de Sócrates, mas também o princípio basilar do saber filosófico grego até os últimos neoplatônicos.

2.2. A religião pública e os mistérios órficos

O segundo componente ao qual se precisa fazer referência para compreender a gênese da filosofia grega, como já dissemos, é a religião. Mas, quando se fala de religião grega, é necessário

distinguir entre a *religião pública,* que tem o seu modelo na representação dos deuses e do culto que nos foi dada por Homero, e a *religião dos mistérios.* Há inúmeros elementos comuns entre essas duas formas de religiosidade (como, por exemplo, a concepção de base politeísta), mas também importantes diferenças que, em alguns pontos de destaque (como, por exemplo, na concepção do homem, do sentido de sua vida e do seu destino último), tornamse até verdadeiras antíteses.

Ambas as formas de religião são muito importantes para explicar o nascimento da filosofia, mas a segunda forma o é mais, pelo menos em alguns aspectos.

Comecemos por ilustrar alguns traços essenciais da primeira. Para Homero e para Hesíodo, que constituem o ponto de referência das crenças próprias da religião pública, pode-se dizer que *tudo é divino,* porque tudo o que ocorre é explicado em função da intervenção dos deuses: os fenômenos naturais são promovidos por Nume; os raios e relâmpagos são arremessados por Zeus do alto do Olimpo, as ondas do mar são provocadas pelo tridente de Poseidon, o sol é levado pelo áureo carro de Apolo e assim por diante. Mas também a vida social dos homens, a sorte das cidades, das guerras e da paz são imaginadas como vinculadas aos deuses de modo não acidental e, por vezes, até mesmo de modo essencial.

Mas quem são esses deuses? Como os estudiosos de há muito reconheceram e evidenciaram, esses deuses são forças naturais personificadas em formas humanas idealizadas ou então são forças e aspectos do homem sublimados, hipostatizados e aprofundados em esplêndidas semelhanças antropomórficas. (Além dos exemplos já apresentados, recordamos que Zeus é a personificação da justiça, Atena da inteligência, Afrodite, do amor e assim por diante.) Esses deuses, portanto, são *homens amplificados e idealizados,* sendo assim diferentes só por *quantidade* e não por *qualidade.* É por isso que os estudiosos classificam a religião pública dos gregos como uma forma de "naturalismo". Assim, o que ela pede ao homem não é — e não pode ser — que ele mude a sua natureza, ou seja, se eleve acima de si mesmo, mas, ao contrário, que ele siga a sua própria natureza. Fazer em honra dos deuses aquilo que está em conformidade com sua própria *natureza* é tudo o que pede do homem. E, da mesma forma que a religião pública grega foi "naturalista", também a primeira filosofia grega foi "naturalista". E mais: a referência à "natureza" continuou sendo uma constante do pensamento grego ao longo de todo o seu desenvolvimento histórico.

Mas nem todos os gregos consideravam suficiente a religião pública. Por isso, em círculos restritos, desenvolveram-se os "mistérios", tendo suas próprias crenças específicas (embora inse-

ridas no quadro geral do politeísmo) e suas próprias práticas. Entre os mistérios, porém, os que mais influíram na filosofia grega foram os mistérios órficos, dos quais falaremos adiante. O orfismo e os órficos derivam seu nome do poeta trácio Orfeu, seu fundador presumido, cujos traços históricos são inteiramente recobertos pela névoa do mito. O orfismo é particularmente importante porque, como os estudiosos modernos reconheceram, introduz na civilização grega *um novo esquema de crenças* e *uma nova interpretação da existência humana*. Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, colocando na morte o fim total de sua existência, o orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem segundo um esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.

O núcleo das crenças órficas pode ser resumido como segue:

a) No homem se hospeda um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo em virtude de uma culpa original.

b) Esse demônio não apenas preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, estando destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, através de uma série de renascimentos, para expiar aquela culpa original.

c) Com seus ritos e suas práticas, a "vida órfica" é a única em condições de pôr fim ao ciclo das reencarnações, libertando assim a alma do corpo.

d) Para quem se purificou (os iniciados nos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punição para os não iniciados).

Em algumas tabuinhas órficas encontradas nos sepulcros de seguidores dessa seita, entre outras, podem-se ler estas palavras, que resumem o núcleo central da doutrina: "Alegra-te, tu que sofreste a paixão: antes, não a havias sofrido. De homem, nasceste Deus!"; "Feliz e bem-aventurado, serás Deus ao invés de mortal!"; "De homem, nascerás Deus, pois derivas do divino!" O que significa que o destino último do homem é o de "voltar a estar junto aos deuses".

A idéia dos prêmios e castigos de além-túmulo, evidentemente, nasceu para eliminar o absurdo que freqüentemente se constata sobre a terra, isto é, o fato de que os virtuosos sofrem e os viciosos gozam. A idéia da reencarnação (metempsicose), ou seja, da passagem da alma de um corpo para outro, como nota E. Dodds, talvez tenha nascido para explicar particularmente a razão pela qual sofrem aqueles que parecem inocentes. Na realidade, se cada alma tem uma vida anterior e se há uma culpa original, então ninguém é inocente e todos pagam por culpas de gravidades diversas, cometidas nas vidas anteriores, além da própria culpa

original: "E toda essa soma de sofrimentos, neste mundo e no outro, é só uma parte da longa educação da alma, que encontrará o seu termo último em sua libertação do ciclo dos nascimentos e em seu retorno às origens. Somente desse modo e sob o metro do tempo cósmico é que se pode realizar completamente para cada alma a justiça entendida no sentido arcaico, isto é, segundo a lei de que *quem pecou, tem de pagar*" (E. Dodds).

Com esse novo esquema de crenças, o homem via pela primeira vez contraporem-se em si *dois princípios* em contraste e luta: a alma (demônio) e o corpo (como tumba ou lugar de expiação da alma). Rompe-se assim a visão *naturalista:* o homem compreende que algumas tendências ligadas ao corpo devem ser reprimidas, ao passo que a purificação do elemento divino em relação ao elemento corpóreo torna-se o objetivo do viver.

Uma coisa deve-se ter presente: sem orfismo não se explicaria Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles e, sobretudo, não se explicaria uma parte essencial do pensamento de Platão e, depois, de toda a tradição que deriva de Platão, o que significa que não se explicaria uma grande parte da filosofia antiga, como poderemos ver melhor mais adiante.

Uma última observação ainda se faz necessária. Os gregos não tiveram livros sacros ou considerados fruto de revelação divina. Conseqüentemente, não tiveram uma dogmática fixa e imutável. Como vimos, os poetas constituíram o veículo de difusão de suas crenças religiosas. Além disso (e esta é uma outra conseqüência da falta de livros sagrados e de uma dogmática fixa), na Grécia também não pôde subsistir uma casta sacerdotal custódia do dogma (os sacerdotes tiveram escassa relevância e escassíssimo poder na Grécia, porque, além de não possuírem a prerrogativa de conservar dogmas, também não tiveram a exclusividade das oferendas religiosas e de oficiar os sacrifícios).

Essa inexistência de dogmas e de custódios dos dogmas deixou uma ampla liberdade para o pensamento filosófico, que não encontrou obstáculos do tipo daqueles que teria encontrado em países orientais, onde a existência de dogmas e de custódios dos dogmas iriam contrapor resistências e restrições dificilmente superáveis. Por isso, com razão, os estudiosos destacam essa circunstância favorável ao nascimento da filosofia que se verificou entre os gregos, a qual não tem paralelos na Antigüidade.

2.3. **As condições sociopolítico-econômicas que favoreceram o surgimento da filosofia**

Já no século passado, mas sobretudo em nosso século, os estudiosos também acentuaram a liberdade política de que os

gregos se beneficiavam em relação aos povos orientais. O homem oriental era obrigado a uma cega obediência ao poder religioso e político. No que se refere à religião, já mostramos a liberdade de que os gregos desfrutavam. No que tange à situação política, a questão é mais complexa. Entretando, também se pode dizer que, nesse campo, os gregos igualmente gozavam de uma situação privilegiada, porque foi o primeiro povo da história que conseguiu construir instituições políticas livres.

Nos séculos VII e VI a.C., a Grécia sofreu uma transformação socioeconômica considerável. De país predominantemente agrícola que era, passou a desenvolver de forma sempre crescente a indústria artesanal e o comércio. Assim, tornou-se necessário fundar centros de distribuição comercial, que surgiram inicialmente nas colônias jônicas, particularmente em Mileto, e depois também em outros lugares. As cidades tornaram-se florescentes centros comerciais, acarretando um forte crescimento demográfico. O novo segmento dos comerciantes e artesãos alcançou pouco a pouco uma notável força econômica, passando a opor-se à concentração do poder político, que estava nas mãos da nobreza fundiária. Como nota E. Zeller, na luta que os gregos empreenderam para transformar as velhas formas aristocráticas de governo em novas formas republicanas, "todas as forças deviam ser despertadas e exercidas: a vida pública abria caminho para a ciência. O sentimento da jovem liberdade devia dar ao espírito do povo grego um impulso fora do qual a atividade científica não podia permanecer. Assim, se o fundamento do florescimento artístico e científico da Grécia foi construído contemporaneamente à transformação das condições políticas e em meio a vivas disputas, então não se pode negar a conexão entre os dois fenômenos. Ao contrário, entre os gregos, precisamente, a cultura é inteiramente e do modo mais agudo aquilo que será sempre na vida sadia de qualquer povo: ao mesmo tempo, *fruto e condição da liberdade*".

Mas há um fato muito importante a destacar, confirmando de modo ainda melhor o que já dissemos: a filosofia nasce primeiro nas colonias e não na mãe-pátria. Mais precisamente, primeiro nas colônias orientais da Ásia Menor (em Mileto) e logo depois nas colônias ocidentais da Itália meridional — e só depois refluiu para a mãe-pátria. E isso aconteceu precisamente porque, com sua operosidade e com seu comércio, as colônias alcançaram primeiro uma situação de bem-estar e, devido à distância da mãe-pátria, puderam construir instituições livres antes do que ela. Portanto, foram as condições sociopolítico-econômicas favoráveis das colônias que, juntamente com os fatores ilustrados anteriormente, permitiram o surgimento e o florescimento da filosofia, que depois, passando para a mãe-pátria, alcançou os seus mais altos cumes em

Atenas, ou seja, na cidade em que floresceu a maior liberdade de que os gregos jamais gozaram. Assim, a capital da filosofia grega foi a capital da liberdade grega.

Resta ainda uma última observação: com a constituição e a consolidação da polis, isto é, da Cidade-Estado, os gregos deixaram de sentir qualquer antítese e qualquer vínculo para a sua liberdade; ao contrário, foram levados a verem-se *essencialmente* como *cidadãos*. Para os gregos, o homem coincide com o cidadão. Assim, o Estado tornou-se o horizonte ético do homem grego, assim permanecendo até a era helenística: os cidadãos sentiam os fins do Estado como os seus próprios fins, o bem do Estado como o seu próprio bem, a grandeza do Estado como a sua própria grandeza e a liberdade do Estado como a sua própria liberdade.

Sem levarmos isso em conta, não poderemos compreender uma grande parte da filosofia grega, particularmente a ética e toda a política da era clássica e, depois, também os complexos desdobramentos da era helenística.

Depois desses esclarecimentos preliminares, estamos agora em condições de enfrentar a questão da definição do conceito grego de filosofia.

3. Conceito e objetivo da filosofia antiga

3.1. As conotações essenciais da filosofia antiga

Segundo a tradição, o criador do termo "filo-sofia" foi Pitágoras, o que, embora não sendo historicamente seguro, no entanto é verossímil. O termo certamente foi cunhado por um espírito religioso, que pressupunha só ser possível aos deuses uma sofia ("sabedoria"), ou seja, uma posse certa e total do verdadeiro, uma contínua aproximação ao verdadeiro, um amor ao saber nunca saciado totalmente, de onde, justamente, o nome "filo-sofia", ou seja, "amor pela sabedoria".

Mas, substancialmente, o que entendiam os gregos por essa amada e buscada "sabedoria"?

Desde o seu nascimento, a filosofia apresentou de modo bem claro três conotações, respectivamente relativas a 1) o seu *conteúdo*, 2) o seu *método* e 3) o seu *objetivo*.

1) No que se refere ao conteúdo, a filosofia pretende explicar a *totalidade das coisas*, ou seja, *toda a realidade*, sem exclusão de partes ou momentos dela. Assim, a filosofia distingue-se das ciências particulares, que assim se chamam exatamente porque se limitam a explicar *partes* ou setores da realidade, grupos de coisas ou de fenômenos. E a pergunta daquele que foi e é considerado como

o primeiro dos filósofos — "Qual é o *princípio de todas as coisas*?" —já mostra a perfeita consciência desse ponto. Portanto, a filosofia se propõe como objeto a *totalidade da realidade e do ser*. E, como veremos, alcança-se a totalidade da realidade e do ser precisamente descobrindo qual é o primeiro "princípio", isto é, o primeiro "por que" das coisas.

2) No que se refere ao método, a filosofia visa ser "explicação puramente *racional* daquela totalidade" que tem por objeto. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica, o *logos*. Não basta à filosofia constatar, determinar dados de fato ou reunir experiências: ela deve ir além do fato e além das experiências, para encontrar a causa ou as causas precisamente através da razão.

É justamente esse caráter que confere "cientificidade" à filosofia. Pode-se dizer que esse caráter também é comum às outras ciências, que, *enquanto tais*, nunca são uma mera constatação empírica, mas também são pesquisa de causas e razões. A diferença, porém, está no fato de que, enquanto as ciências particulares são pesquisa racional de realidades e setores particulares, a filosofia, como dissemos, é pesquisa racional de *toda a realidade* (do princípio ou dos princípios de toda a realidade). Com isso, fica esclarecida a diferença entre a filosofia, arte e religião também: a grande arte e as grandes religiões também visam captar o sentido da *totalidade do real*, mas o fazem, respectivamente, uma com o *mito* e a *fantasia*, outra com a *crença* e a *fé* (como dissemos acima), ao passo que a filosofia procura a explicação da *totalidade do real precisamente ao nível do logos*.

3) Por último, o objetivo ou fim da filosofia está *no puro desejo de conhecer e contemplar a verdade*. Em suma, a filosofia grega é amor desinteressado pela verdade. Como escreve Aristóteles, no filosofar, os homens "buscaram o conhecer a fim de saber e não para conseguir alguma utilidade prática". Com efeito, a filosofia só nasceu depois que os homens resolveram os problemas fundamentais da subsistência, libertando-se das mais urgentes necessidades materiais. E conclui Aristóteles: "Portanto, é evidente que nós não buscamos a filosofia por nenhuma vantagem estranha a ela. Aliás, é evidente que, como consideramos homem livre aquele que é fim em si mesmo, sem estar submetido a outros, da mesma forma, entre todas as outras ciências, só a esta consideramos livre, pois só ela é fim em si mesma." E é fim em si mesma porque tem por objetivo a verdade, procurada, contemplada e desfrutada *como tal*. Então, pode-se compreender a afirmação de Aristóteles: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias do que esta, mas nenhuma será superior." Uma afirmação que foi adotada por todo o helenismo.

Impõe-se, porém, uma reflexão: a "contemplação" peculiar à filosofia grega não é um *otium* vazio. Embora não se submetendo a objetivos utilitaristas, ela possui uma relevância moral e também política de primeira ordem. Com efeito, é evidente que, ao se contemplar o todo, mudam necessariamente todas as perspectivas usuais, muda a visão do significado da vida do homem e se impõe uma nova hierarquia de valores. Em resumo, a verdade contemplada infunde uma enorme energia moral. E, como veremos, com base precisamente nessa energia moral foi que Platão quis construir o seu Estado ideal. Mas só mais adiante é que poderemos desenvolver e esclarecer adequadamente esses conceitos.

Entrementes, ficou evidente a absoluta originalidade dessa criação grega. Os povos orientais também tiveram uma "sabedoria" que tentava interpretar o sentido de *todas as coisas* (o sentido do *todo*) sem se submeter a objetivos pragmáticos. Mas tal sabedoria era entremeada de representações fantásticas e míticas, o que a levava para a esfera da arte, da poesia ou da religião. Em conclusão, a grande descoberta da "filo-sofia" grega foi a de *ter tentado essa aproximação ao todo fazendo uso somente da razão (do logos) e do método racional.* Uma descoberta que condicionou estruturalmente, de modo irreversível, todo o Ocidente.

3.2. A filosofia como necessidade primária do espírito humano

Alguém perguntará: mas por que o homem sentiu a necessidade de filosofar? Os antigos respondiam que tal necessidade está estruturalmente radicada na própria natureza do homem. Como escrevia Aristóteles: "*Por natureza*, todos os homens aspiram ao saber." E ainda: "Exercer a sabedoria e conhecer são desejáveis pelos homens em si mesmos: com efeito, não é possível viver como homens sem essas coisas." E os homens tendem ao saber porque sentem-se plenos de "admiração" ou "maravilham-se", dizem Platão e Aristóteles: "Os homens começaram a filosofar, tanto agora como nas origens, *por causa da admiração*: no princípio, eles ficavam maravilhados diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a se colocar problemas sempre maiores, como os problemas relativos aos fenômenos da lua, do sol e dos astros e, depois, os *problemas relativos à origem de todo o universo.*"

Assim, a raiz da filosofia é precisamente esse "maravilhar-se", surgido no homem que se defronta com o Todo (a totalidade), perguntando-se qual a sua origem e o seu fundamento, bem como o lugar que ele próprio ocupa nesse universo. Sendo assim, a filosofia é inapagável e irrenunciável, precisamente porque não se

pode extinguir a admiração diante do ser nem se pode renunciar à necessidade de satisfazê-la.

Por que existe tudo isso? De onde surgiu? Qual é a sua razão de ser? Esses são problemas que equivalem ao seguinte: *por que existe o ser e não o nada*? E um momento particular desse problema geral é o seguinte: por que existe o homem, por que eu existo?

Como fica evidente, trata-se de problemas que o homem não pode deixar de se propor ou, pelo menos, são problemas que, à medida que são rejeitados, diminuem aquele que os rejeita. E são problemas que mantêm o seu sentido preciso mesmo depois do triunfo das ciências particulares modernas, porque nenhuma delas foi feita para resolvê-los, já que as ciências respondem somente a perguntas sobre *a parte* e não a perguntas sobre o *sentido do todo*.

Por todas essas razões, portanto, podemos repetir com Aristóteles que não apenas na origem, mas também agora e sempre, a velha pergunta sobre o todo tem sentido — e terá sentido enquanto o homem se maravilhar diante do ser das coisas e diante do seu próprio ser.

3.3. **Os problemas fundamentais da filosofia antiga**

Inicialmente, a totalidade do real era vista como physis (natureza) e como cosmos. Assim, o problema filosófico por excelência era a questão *cosmológica*. Os primeiros filósofos, chamados precisamente de "físicos", "naturalistas" ou "cosmólogos", propunham-se os seguintes problemas: como surgiu o cosmos? Quais são as fases e os momentos de sua geração? Quais são as forças originárias que agem no processo?

Com os sofistas, porém, o quadro mudou. A problemática do cosmos entrou em crise e a atenção passou a se concentrar no homem e em suas virtudes específicas. Nascia assim a problemática moral.

Com as grandes construções sistemáticas do século IV a.C., a temática filosófica iria se enriquecer ainda mais, distinguindo alguns âmbitos de problemas (relacionados com a problemática do todo) que, ao longo de toda a história da filosofia, iriam permanecer como pontos de referência paradigmáticos.

Platão iria descobrir e procurar demonstrar que a realidade ou o ser não é de um único gênero e que, além do cosmos sensível, existe também uma realidade inteligível que transcende o sensível, descobrindo assim o que mais tarde seria chamado de *metafísica* (o estudo das realidades que transcendem as realidades físicas).

Essa descoberta levaria Aristóteles a distinguir a *física*

propriamente dita, como doutrina da realidade física, da metafísica, precisamente como doutrina da realidade supra-física. E, assim, a física veio a significar estavelmente ciência da realidade natural e sensível.

Os problemas morais também se especificaram, distinguindo-se os dois momentos da vida: o do homem individualmente e o do homem em sociedade. E, assim, nasceu a distinção dos problemas éticos propriamente ditos em relação aos problemas mais propriamente políticos (problemas, contudo, que continuam muito mais intimamente ligados para o grego do que para nós, modernos).

Com Platão e Aristóteles seriam fixados os problemas (que já haviam sido debatidos pelos filósofos anteriores) da gênese e da natureza do conhecimento, bem como os problemas lógicos e metodológicos. E, examinando bem, veremos que esses problemas constituem uma explicitação que diz respeito àquela segunda característica que vimos ser própria da filosofia, ou seja, o *método da pesquisa racional*. Qual o caminho que o homem deve seguir para alcançar a verdade? Qual a contribuição dos sentidos e qual a contribuição da razão para se chegar à verdade? Quais as características do verdadeiro e do falso? Quais são as formas lógicas através das quais o homem pensa, julga e raciocina? Quais são as normas do correto pensar? Quais são as condições para que um tipo de raciocínio possa ser qualificado de científico?

Em conexão com a questão lógico-gnosiológica, surge também o problema da determinação da natureza da *arte* e do *belo* na expressão e na linguagem artística, nascendo assim aquelas que hoje chamamos de questões estéticas. E, ainda em conexão com essas questões, surgiram também os problemas da determinação da natureza da retórica e do discurso retórico, ou seja, o discurso que visa convencer e a habilidade de saber persuadir, questão que teve tão grande importância na Antigüidade.

A filosofia proto-aristotélica trataria essas questões como definitivamente estabelecidas, agrupando-as, porém, em 1) físicas (ontológico-teológico-físico-cosmológicas), 2) lógicas (e gnosiológicas) e 3) morais.

Por fim, a filosofia grega tardia, que já se desenvolveu na época cristã, responderia também a instâncias místico-religiosas, conformando-se ao espírito da nova época.

3.4. As fases e os períodos da história da filosofia antiga

A filosofia antiga grega e greco-romana tem uma história mais do que milenar. Partindo do século VI a.C., chega até o ano de 529 d.C., ano em que o imperador Justiniano mandou fechar as escolas pagãs e dispersar os seus seguidores.

Nesse arco de tempo, podemos distinguir os seguintes períodos:

1) O período *naturalista*, que, como já dissemos, caracterizou-se pelo problema da physis e do cosmos e que, entre os séculos VI e V, viu sucederem-se os jônicos, os pitagóricos, os eleatas, os pluralistas e os físicos ecléticos.

2) O período chamado *humanista*, que, em parte, coincide com a última fase da filosofia naturalista e com sua dissolução, tendo como protagonistas os sofistas e, sobretudo, Sócrates, que pela primeira vez procura determinar a essência do homem.

3) O momento das grandes sínteses de Platão e Aristóteles, que coincide com o século IV a.C., caracterizando-se sobretudo pela descoberta do supra-sensível e pela explicitação e formulação orgânica de vários problemas da filosofia.

4) Segue-se o período caracterizado pelas escolas helenísticas, que vai da grande conquista de Alexandre Magno até o fim da era pagã e que, além do florescimento do cinismo, vê surgirem também os grandes movimentos do epicurismo, do estoicismo, do ceticismo e a posterior difusão do ecletismo.

5) O período religioso do pensamento veteropagão, como já acenamos, desenvolve-se quase inteiramente na época cristã, caracterizando-se sobretudo por um grandioso renascimento do platonismo que iria culminar com o movimento neoplatônico. O reflorescimento das outras escolas seria condicionado de vários modos pelo mesmo platonismo.

6) Nesse período, nasce e se desenvolve o pensamento cristão, que tenta formular racionalmente o dogma da nova religião e defini-lo à luz da razão, com categorias derivadas dos filósofos gregos.

A primeira tentativa de síntese entre o Antigo Testamento e o pensamento grego foi utilizada por Fílon, o Hebreu, em Alexandria, mas sem prosseguimento. A vitória dos cristãos iria impor sobretudo um repensamento da mensagem evangélica à luz das categorias da razão. Esse momento do pensamento antigo, porém, não constitui um coroamento do pensamento dos gregos, assinalando muito mais o começo da crise e a superação do modo de pensar dos gregos e preparando assim a civilização medieval e as bases daquilo que viria a ser o pensamento cristão "europeu". Desse modo, mesmo levando em conta os laços que esse momento do pensamento tem com a última fase do pensamento pagão que se desenvolve contemporaneamente, ele deve ser estudado em separado, precisamente como pensamento véterocristão, sendo considerado atentamente, nas novas instâncias que ele instaura, como premissa e fundação do pensamento e da filosofia medievais.

Segunda parte

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Os naturalistas pré-socráticos

"As coisas visíveis são uma espiral sobre o invisível."

Demócrito e Anaxágoras

Busto atribuído a Pitágoras (segunda metade do século VI e início do século V. a.C.). É o fundador da matemática grega e o criador da vida contemplativa, *por ele também chamada de "vida pitagórica".*

Capítulo II

OS "NATURALISTAS" OU FILÓSOFOS DA "PHYSIS"

1. Os primeiros jônicos e a questão do "princípio" de todas as coisas

1.1. Tales de Mileto

O pensador ao qual a tradição atribui o começo da filosofia grega é Tales, que viveu em Mileto, na Jônia, provavelmente nas últimas décadas do século VII e na primeira metade do século VI a.C. Além de filósofo, foi cientista e político destacado. Não se tem conhecimento de que tenha escrito livros. Só conhecemos o seu pensamento através da tradição oral indireta.

Tales foi o iniciador da filosofia da *physis,* pois foi o primeiro a afirmar a existência de um princípio originário único, causa de todas as coisas que existem, sustentando que esse princípio é a água. Essa proposta é importantíssima, como veremos logo, podendo com boa dose de razão ser qualificada como "a primeira proposta filosófica daquilo que se costuma chamar 'civilização ocidental" (A. Maddalena). A compreensão exata dessa proposta pode nos fazer entender a grande revolução operada por Tales, que levaria à criação da filosofia.

"Princípio" *(arché)* não é um termo de Tales (talvez tenha sido introduzido por seu discípulo Anaximandro, mas alguns pensam numa origem ainda mais tardia), mas é certamente o termo que indica melhor do que qualquer outro o conceito daquele *quid* do qual derivam todas as coisas. Como nota Aristóteles em sua exposição sobre o pensamento de Tales e dos primeiros físicos, o "princípio" é "aquilo do qual *derivam* originariamente e no qual *se ultimam* todos os seres", é "uma realidade que permanece idêntica no transmutar-se de suas alterações", ou seja, uma realidade "que continua a existir imutada, mesmo através do processo gerador de todas as coisas".

Assim, o "princípio" é: a) a fonte e origem de todas as coisas; b) a foz ou termo último de todas as coisas; c) o sustentáculo permanente que mantém todas as coisas (a "substância", poderíamos dizer, usando um termo posterior). Em suma, o "princípio" pode ser definido como aquilo *do qual* provêm, aquilo *no qual* se concluem e aquilo *pelo qual* existem e subsistem todas as coisas.

Os primeiros filósofos (se não o próprio Tales) denominaram esse princípio com o termo *physis,* que indica a *natureza,* não no sentido moderno do termo, mas no sentido original de *realidade primeira e fundamental,* ou seja, "aquilo que é primário, fundamental e persistente, em oposição àquilo que é secundário, derivado e transitório" (J. Burnet).

Assim, os filósofos que, a partir de Tales até o fim do século V a.C., indagaram em torno da *physis* foram denominados "físicos" ou "naturalistas". Portanto, somente recuperando a acepção arcaica do termo e captando adequadamente as peculiaridades que a diferenciam da acepção moderna é que será possível entender o horizonte espiritual desses primeiros filósofos.

Mas fica ainda por esclarecer o sentido da identificação do "princípio" com a "água" e as suas implicações.

A tradição indireta diz que Tales deduziu essa sua convicção "da constatação de que a nutrição de todas as coisas é úmida", de que as sementes e os germes de todas as coisas "têm natureza úmida" e de que, portanto, a secagem total significa a morte. Assim, como a vida está ligada à umidade e esta pressupõe a água, então a água é a fonte última da vida e de todas as coisas. Tudo vem da água, tudo sustenta sua vida com água e tudo acaba na água.

Ainda na Antigüidade, alguns procuraram reduzir o alcance dessas afirmações de Tales, reivindicando como anteriores as afirmações daqueles (como, por exemplo, Homero e outros) que consideravam Oceano e Tétis, respectivamente, como pai e mãe das coisas e que também haviam sustentado a crença de que os deuses juravam sobre o Estige (que é o rio dos Infernos e, portanto, água), destacando que aquilo sobre o que se jura é precisamente aquilo que é o primeiro e supremo (o princípio). Mas é claríssima a diferença entre essas idéias e a posição de Tales. De fato, Tales baseia sua afirmação no puro raciocínio, no *logos;* os outros, ao contrário, baseavam-se na imaginação e no mito. Ou seja, o primeiro apresenta uma forma de conhecimento motivado por argumentações racionais, ao passo que os outros apresentavam apenas crenças fantástico-poéticas. De resto, o nível de racionalidade ao qual Tales já se havia elevado pode ser demonstrado pelo fato de que ele havia pesquisado os fenômenos do céu a ponto de predizer (para estupefação de seus concidadãos) um eclipse (talvez o de 585 a.C.). Ao seu nome também está ligado um célebre teorema de geometria.

Mas não se deve acreditar que a *água* de Tales seja o elemento físico-químico que bebemos. A água de Tales deve ser pensada em termos totalizantes, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma das manifestações. Tales é um "naturalista" no sentido antigo do termo e não um "materialista" no sentido moderno e contemporâneo. Com efeito, a sua "água" coincidia com o divino: dizia ele que "Deus é a coisa mais antiga, porque incriada", ou seja, porque princípio. Desse modo, se introduz ao pensamento uma nova concepção de Deus: trata-se de uma concepção na qual predomina a razão, destinada, enquanto tal, a logo eliminar todos os deuses do politeísmo fantástico-poético dos gregos.

Ao afirmar posteriormente que "tudo está pleno de deuses", Tales queria dizer que tudo é permeado pelo princípio originário. E, como o princípio originário é vida, tudo é vivo e tudo tem uma alma (panpsiquismo). O exemplo do ímã que atrai o ferro era apresentado por ele como prova da animação universal das coisas (a força do ímã é a manifestação de sua alma, ou seja, precisamente de sua vida).

Com Tales, o *logos* humano rumou com segurança pelo caminho da conquista da realidade em seu *todo* (a questão do princípio de todas as coisas) e em algumas de suas *partes* (as que constituem o objeto das "ciências particulares", como hoje as chamamos).

1.2. **Anaximandro de Mileto**

Provável discípulo de Tales, Anaximandro nasceu por volta de fins do século VII a.C. e morreu no início da segunda metade do século VI. Elaborou um tratado *Sobre a natureza,* do qual nos chegou um fragmento. Trata-se do primeiro tratado filosófico do Ocidente e do primeiro escrito grego em prosa. A nova forma de composição literária tornava-se necessária pelo fato de que o *logos* devia estar livre do vínculo da métrica e do verso para corresponder plenamente às suas próprias instâncias. Anaximandro foi ainda mais ativo do que Tales na vida política: com efeito, se tem conhecimento de que chegou até a "comandar a colônia que migrou de Mileto para Apolônia".

Com Anaximandro, a problemática do princípio se aprofundou: ele sustenta que a água já é algo derivado e que, ao contrário, o "princípio" *(arché)* é o infinito, ou seja, uma natureza *(physis)* infinita e in-definida da qual provêm todas as coisas que existem.

O termo usado por Anaximandro é *a-peiron,* que significa aquilo que é *privado de limites,* tanto externos (ou seja, aquilo que é infinito espacialmente e, portanto, quantitativamente) como

internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado). E precisamente por ser quantitativa e qualitativamente i-limitado é que o princípio-apeiron pode dar origem a todas as coisas, de-limitando-se de vários modos. Esse princípio *abarca e circunda, governa e sustenta* tudo, justamente porque, como de-limitação e de-terminação dele, todas as coisas dele se geram, nele con-sistindo e sendo.

Esse infinito "parece-se com o divino, pois é imortal e indestrutível". Anaximandro não só atribui ao seu princípio as prerrogativas que Homero e a tradição antiga atribuíam aos deuses, ou seja, a imortalidade e o poder de sustentar e governar tudo, mas vai ainda além, precisando que a imortalidade do princípio deve ser tal a ponto de não apenas não admitir um *fim,* mas tampouco um *início.* Os deuses antigos não morriam, mas nasciam. Já o divino de Anaximandro, da mesma forma como não morre, também não nasce. Desse modo, como já se acenou a propósito de Tales, de um só golpe é derrubada a base sobre a qual se erguiam as teo-gonias, ou seja, as genealogias dos deuses como entendidas no sentido que as queria a mitologia tradicional dos gregos.

Desse modo, pode-se compreender ainda melhor o que já dissemos antes. Esses primeiros filósofos pré-socráticos são "naturalistas" no sentido de que não vêem o divino (o princípio) como algo diferente do mundo, mas como a essência do mundo. Entretanto, não têm nada a ver com concepções do tipo materialista-ateizante.

Em Anaximandro, portanto, Deus torna-se o princípio, ao passo que os deuses tornam-se os mundos, os universos que, como veremos, são numerosos — os quais, porém, nascem e perecem ciclicamente.

Tales não se havia proposto a pergunta sobre o *como* e o *por que* da derivação de todas as coisas do princípio. Mas Anaximandro se propôs essa pergunta. E o fragmento do seu tratado que chegou até nós contém precisamente a resposta para esse problema: "De onde as coisas extraem o seu nascimento aí também é onde se cumpre a sua dissolução segundo a necessidade; com efeito, reciprocamente sofrem o castigo e a culpa da injustiça, segundo a ordem do tempo."

Provavelmente, Anaximandro pensava no fato de que o mundo é constituído de *contrários,* que tendem a *predominar um sobre o outro* (calor e frio, seco e úmido etc.). A injustiça consistiria precisamente nessa predominância. O tempo é visto como juiz, à medida que estabelece um limite a cada um dos contrários, pondo fim no predomínio de um em favor de outro e vice-versa. Mas está claro que "injustiça" não é apenas a alternância dos contrários, mas também o próprio fato de serem contrários, pois para cada um deles o nascimento implica imediatamente na contraposição ao outro

contrário. E, como o mundo nasce da cisão dos contrários, nisso se identifica a primeira injustiça, que deve ser expiada com a morte (o fim) do próprio mundo, que, depois, renasce ainda segundo determinados ciclos de tempo, infinitamente.

Assim, como alguns estudiosos notaram com agudeza, há dupla injustiça e, conseqüentemente, dupla necessidade de expiação: a) por um lado, o nascimento do mundo através da cisão da unidade do princípio em opostos; b) "por outro lado, a tentativa que cada um dos opostos realiza depois da cisão no sentido de usurpar, com ódio pelo outro, a condição de único sobrevivente e dominador, que seria, ao mesmo tempo, uma usurpação do lugar e dos direitos do divino imortal e indestrutível" (R. Mondolfo).

Nessa concepção (como muitos estudiosos notaram), parece inegável uma infiltração de concepções religiosas de sabor órfico. Como vimos, a idéia de uma culpa original e de sua expiação e, portanto, a idéia da justiça equilibradora, é uma idéia central do orfismo.

Nesse ponto, o *logos* de Anaximandro também toma a idéia central emprestada das representações religiosas. Já o seu discípulo Anaxímenes, como veremos, tentaria dar uma resposta puramente racional também para essa questão.

Assim como o princípio é infinito, também infinitos são os mundos, como já notamos, tanto no sentido de que este nosso mundo nada mais é do que um dos inumeráveis mundos em tudo semelhantes aos que os precederam e que os seguirão (pois cada mundo tem nascimento, vida e morte) como no sentido de que este nosso mundo coexiste ao mesmo tempo com uma série infinita de outros mundos (e todos eles nascem e morrem de modo análogo).

Eis como é explicada a gênese do cosmos: de um movimento, que é eterno, geraram-se os primeiros dois contrários fundamentais, o frio e o calor; originalmente de natureza líquida, o frio teria sido em parte transformado pelo fogo-calor, que formava a esfera periférica, no ar; a esfera do fogo se teria dividido em três, originando a esfera do sol, a esfera da lua e a esfera dos astros; o elemento líquido teria se recolhido às cavidades da terra, constituindo os mares.

Imaginada como tendo forma cilíndrica, a terra "fica suspensa sem ser sustentada por nada, mas permanece firme por causa da igual distância de todas as partes", ou seja, por uma espécie de equilíbrio de forças. Sob a ação do sol, deveriam nascer do elemento líquido os primeiros animais, de estrutura elementar, dos quais, pouco a pouco, se teriam desenvolvido os animais mais complexos.

O leitor superficial estaria errando ao sorrir diante disso,

considerando pueril essa visão, pois, como os estudiosos já ressaltaram há muito tempo, ela é fortemente antecipadora. Basta pensar, por exemplo, na arguta representação da terra sem necessitar de uma sustentação material (para Tales, ela "flutuava", ou seja, se apoiava na água), sustentando-se em um equilíbrio de forças. Além disso constate-se também a "modernidade" da idéia de que a origem da vida tenha ocorrido com animais aquáticos e, em conseqüência, o brilhantismo da idéia de evolução das espécies vivas (embora concebida de modo extremamente primitivo). Isso é suficiente para mostrar todo o caminho que o logos já havia avançado para além do mito.

1.3. **Anaxímenes de Mileto**

Também em Mileto floresceu Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, no século VI a.C., de cujo escrito *Sobre a natureza,* em sóbria prosa jônica, chegaram-nos três fragmentos, além de testemunhos indiretos.

Anaxímenes pensa que o "princípio" deve ser *infinito,* sim, mas que deve ser pensado como *ar infinito,* substância aérea ilimitada. Escreve ele: "Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmos inteiro." E ainda: "O ar está próximo ao *incorpóreo* (no sentido de que não tem forma nem limites como os corpos e é invisível) e, como nós nascemos sob o seu fluxo, é necessário que ele seja infinito e rico, para não ficar reduzido." Com base no que já dissemos sobre os dois filósofos anteriores de Mileto, está claro por que motivo o ar é concebido por Anaxímenes como "o divino".

Fica por esclarecer, no entanto, a razão pela qual Anaxímenes escolheu o ar como "princípio". É evidente que ele sentia a necessidade de introduzir uma *physis* que permitisse, *de modo mais lógico* e mais *racional* do que fizera Anaximandro, dela deduzir todas as coisas. Com efeito, por sua natureza de grande mobilidade, o ar se presta muito bem para ser concebido como estando em perene movimento (bem mais do que o infinito de Anaximandro). Ademais, o ar se presta melhor do que qualquer outro elemento às variações e transformações necessárias para fazer nascer as diversas coisas. Ao se *condensar,* resfria-se e se torna água e, depois, terra; ao se *distender* e dilatar, esquenta e torna-se fogo. Um claro testemunho antigo registra: "Anaxímenes diz que o frio é a matéria que *se contrai* e *condensa,* ao passo que o calor é a matéria *dilatada e distendida* (é exatamente essa a expressão que ele usa). Assim, segundo Anaxímenes, não sem razão se diz que o homem deixa sair da boca o quente e o frio: com

efeito, a respiração esfria se for *comprimida* pelos lábios cerrados, mas, ao contrário, torna-se quente pela dilatação se sair da boca aberta."

Desse modo, a variação quantitativa de tensão da realidade originária dá origem a todas as coisas. Em certo sentido, Anaxímenes representa a expressão mais rigorosa e mais lógica do pensamento da escola de Mileto, porque, com o processo de "condensação" e "rarefação", ele introduz aquela causa dinâmica da qual Tales não havia falado ainda e que Anaximandro havia determinado apenas inspirando-se em concepções órficas. Assim, Anaxímenes forneceu uma causa em plena harmonia com o "princípio" e, conseqüentemente, em perfeito acordo com o significado da *physis.* Desse modo, é compreensível que os pensadores posteriores se refiram a Anaxímenes como a expressão paradigmática e o modelo do pensamento jônico. E quando, no século V a.C., houve uma revivescência desse pensamento (como veremos adiante), seria precisamente a *physis* aérea do princípio-ar de Anaxímenes a inspirá-la.

1.4. Heráclito de Éfeso

Heráclito de Éfeso viveu entre os séculos VI e V a.C. Tinha um caráter desencontrado e um temperamento esquivo e desdenhoso. Não quis participar de modo algum da vida pública, como registra uma fonte antiga: "Solicitado pelos concidadãos a elaborar as leis da cidade, recusou-se, porque elas já haviam caído no arbítrio por sua má constituição." Escreveu um livro intitulado *Sobre a natureza,* do qual chegaram até nós numerosos fragmentos, talvez constituído de uma série de aforismos e intencionalmente elaborado de modo obscuro e num estilo que recorda as sentenças oraculares, "para que dele se aproximassem somente aqueles que o podiam" e o vulgo se mantivesse distante. E o fez para evitar a depreciação e a desilusão daqueles que, lendo coisas aparentemente fáceis, acreditam estar entendendo aquilo que, no entanto, não entendem. Por isso, foi denominado "Heráclito, o Obscuro".

Os filósofos de Mileto haviam notado o *dinamismo universal* das coisas, que nascem, crescem e perecem, bem como do mundo — aliás, dos mundos —, submetido ao mesmo processo. Além disso, haviam pensado o dinamismo como característica essencial do próprio "princípio" que gera, sustenta e reabsorve todas as coisas. Entretando, não haviam levado adequadamente tal aspecto da realidade ao nível temático. E é precisamente isso o que faz Heráclito. "Tudo se move", "tudo escorre" *(panta rhei),* nada permanece imóvel e fixo, tudo muda e se transmuta, sem exceção. Em dois de seus mais famosos fragmentos podemos ler: "Não se

pode descer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. (...) Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos."

É claro o sentido desses fragmentos: o rio é "aparentemente" sempre o mesmo, mas "na realidade" é constituído por águas sempre novas e diferentes, que sobrevêm e se dispersam. Por isso, não se pode descer *duas* vezes *a mesma* água do rio, precisamente porque ao se descer pela segunda vez já se trata de outra água que sobreveio. E também porque, nós próprios mudamos: no momento em que completamos uma imersão no rio, já nos tornamos diferentes de como éramos quando nos movemos para nele imergir. Dessa forma, Heráclito pode muito bem dizer que nós entramos e não entramos no mesmo rio. E pode dizer também que nós *somos* e *não somos,* porque, para ser aquilo que *somos* em um determinado momento, devemos *não-ser-mais* aquilo que éramos no momento anterior, do mesmo modo que, para *continuarmos a ser,* devemos continuamente *não-ser-mais* aquilo que somos em cada momento. E isso, segundo Heráclito, vale para *toda realidade,* sem exceção.

Sem dúvida, esse é o aspecto da doutrina de Heráclito que se tornou mais conhecido e que alguns de seus discípulos levaram a conseqüências extremas, como, por exemplo, Cratilo, que censurou Heráclito por não ter sido suficientemente rigoroso: com efeito, não apenas não podemos nos banhar *duas vezes* no mesmo rio como também não podemos fazê-lo *nem mesmo uma vez,* dada a celeridade do fluxo (no momento em que começamos a imergir no rio já sobrevém outra água e, por mais célere que possa ser a imersão, nós mesmos já somos outros antes que ela se complete, no sentido que já apontamos).

Mas, para Heráclito, essa é apenas a constatação de base, um ponto de partida para outras inferências, ainda mais profundas e argutas. O devir ao qual tudo está destinado caracteriza-se por uma contínua passagem de um contrário ao outro: as coisas frias esquentam, as quentes esfriam, as úmidas secam, as secas umedecem, o jovem envelhece,o vivo morre, mas daquilo que está morto renasce outra vida jovem e assim por diante. Há, portanto, uma guerra perpétua entre os contrários que se aproximam. Mas, como toda coisa só tem realidade precisamente no devir, a *guerra* (entre os opostos) revela-se essencial: "A guerra é mãe de todas as coisas e de todas as coisas é rainha." Mas, note-se bem, trata-se de uma guerra que, ao mesmo tempo, é paz, num contraste que é harmonia ao mesmo tempo. O perene correr de todas as coisas e o devir universal revelam-se como *harmonia de contrários,* ou seja, como perene pacificação de beligerantes, uma permanente conciliação

de contendentes (e vice-versa): "Aquilo que é oposição se concilia, das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia e tudo se gera por meio de contrastes. (...) Eles (os ignorantes) não compreendem que aquilo que é diferente concorda consigo mesmo; é a *harmonia dos contrários,* como a harmonia do arco e da lira." Somente em contenda entre si é que os contrários dão um sentido específico um ao outro: "A doença torna doce a saúde, a fome torna doce a saciedade e o cansaço torna doce o repouso. (...) Não se conheceria sequer o nome da justiça, se ela não fosse ofendida."

E, na harmonia, os opostos coincidem: "O caminho de subida e o caminho de descida são um único e mesmo caminho. (...) No círculo, o fim e o princípio são comuns. (...) O vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho são a mesma coisa, porque, mudando, estas coisas são aquelas e, por seu turno, aqueles são estas ao mudar." Assim, "tudo é um" e "do um deriva tudo".

Essa "harmonia" e "unidade dos opostos" é o "princípio" e, portanto, Deus ou o divino: "Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra e paz, é saciedade e fome."

Hegel apreciava Heráclito a tal ponto que acolheu todas as suas propostas na sua *Lógica,* muito embora a harmonia dos opostos de Heráclito, evidentemente, esteja bem distante da dialética hegeliana, radicando-se na filosofia da *physis,* de modo que a identidade e a diversidade, como os estudiosos destacaram bem, são as "da substância primordial em todas as suas manifestações" (J. Burnet). Com efeito, tanto os fragmentos como a tradição indireta indicam claramente que Heráclito colocou o fogo como "princípio" fundamental, considerando todas as coisas como transformações do fogo: "Todas as coisas são uma troca do fogo e o fogo uma troca de todas as coisas, assim como as mercadorias são uma troca do ouro e o ouro troca de todas as mercadorias. (...) Essa ordem, que é idêntica para todas as coisas, não foi feita por nenhum dos deuses nem dos homens, mas era sempre, é e será fogo eternamente vivo, que se acende segundo a medida e segundo a medida se apaga." Também é evidente por que Heráclito adjudicou ao fogo a "natureza" de todas as coisas: o fogo expressa de modo exemplar as características de mudança contínua, contraste e harmonia. Com efeito, o fogo é continuamente móvel, é vida que vive da morte do combustível, é a contínua transformação do combustível em cinzas, fumaça e vapores, é perene "necessidade e saciedade", como diz Heráclito de seu Deus.

Esse fogo é como um "raio que governa todas as coisas". E aquilo que governa todas as coisas é "inteligência", é "razão", é "logos", é "lei racional". Assim, a *idéia de inteligência,* que nos filósofos de Mileto estava apenas implícita, é associada expressa-

mente ao "princípio" de Heráclito. Um fragmento particularmente significativo sela a nova posição de Heráclito: "O Uno, único sábio, quer e não quer ser chamado Zeus." Não quer ser chamado Zeus se por Zeus se entende o deus de formas humanas próprio dos gregos; quer ser chamado Zeus se por esse nome se entende o Deus ser supremo.

Em Heráclito já emerge uma série de elementos relativos à verdade e ao conhecimento. É preciso estar atento em relação aos sentidos, pois estes se detêm na aparência das coisas. E também é preciso se precaver quanto às *opiniões* dos homens, que se baseiam nas aparências. A Verdade consiste em captar, para além dos sentidos, a inteligência que governa todas as coisas. E Heráclito sente-se como que o profeta dessa inteligência, daí o caráter oracular de suas sentenças e o caráter hierático de seu discurso.

Deve-se ressaltar ainda uma outra idéia: apesar da colocação geral de seu pensamento, que o levava a interpretar a alma como fogo e, portanto, a interpretar a alma sábia como a mais seca, fazendo a insensatez coincidir com a umidade, Heráclito escreveu uma das mais belas sentenças sobre a alma que chegaram até nós: "Nunca poderás encontrar os limites da alma, por mais que percorras os seus caminhos, tão profundo é o seu *logos.*" Mesmo no âmbito de um horizonte "físico", nessa afirmação Heráclito, com a idéia da dimensão infinita da alma, abre uma fresta em direção a algo ulterior e, portanto, não físico. Mas é só uma fresta, muito embora genial.

Parece que Heráclito acolheu algumas idéias dos órficos, afirmando o seguinte sobre os homens: "Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles." Essa afirmação parece expressar, na linguagem de Heráclito, a idéia órfica de que a vida do corpo é a mortificação da alma e a morte do corpo é a vida da alma. Ainda com os órficos, Heráclito acreditava em castigos e prêmios depois da morte: "Depois da morte, esperam pelos homens coisas que eles não esperam nem imaginam." Entretanto, hoje não podemos mais estabelecer de que modo Heráclito procurava colocar essas crenças órficas em conexão com sua filosofia da *physis.*

2. Os pitagóricos e o número como princípio

2.1. Pitágoras e os chamados "pitagóricos"

Pitágoras nasceu em Samos, vivendo o apogeu de sua vida em torno de 530 a.C. e morrendo no início do século V a.C. O mais conhecido dos antigos biógrafos dos filósofos, Diógenes Laércio,

assim resume as etapas de sua vida: "Jovem e ávido de ciência, abandonou sua pátria e foi iniciado em todos os ritos mistéricos, tanto gregos como bárbaros. Depois, foi para o Egito (...); depois, esteve entre os caldeus e magos. Posteriormente, em Creta, com Epimênides, entrou no antro de Ida, mas também no Egito entrou nos santuários e aprendeu os arcanos da teologia egípcia. Então, retornou a Samos e, encontrando sua pátria sob a tirania de Polícrates, levantou velas para Crotona, na Itália. Ali, elaborou leis para os italiotas e conseguiu grande fama, juntamente com seus seguidores, que em número de cerca de trezentos, administravam tão bem a coisa pública que seu governo foi quase uma aristocracia." Talvez as viagens ao Oriente tenham sido uma invenção posterior. Mas é certo que Crotona foi a cidade em que Pitágoras operou principalmente. Mas as doutrinas pitagóricas também tiveram muita difusão em inúmeras outras cidades da Itália meridional e da Sicília: de Síbari a Régio, de Locri a Metaponto, de Agrigento a Catânia. Além de filosófica e religiosa, como vimos, a influência dos pitagóricos também foi notável no campo político. O ideal político pitagórico era uma forma de aristocracia baseada nas novas camadas dedicadas especialmente ao comércio, que, como já dissemos, haviam alcançado um elevado nível nas colônias, antes ainda do que na mãe-pátria. Conta-se que os crotonienses, temendo que Pitágoras quisesse tornar-se tirano da cidade, incendiaram o prédio em que ele se havia reunido com seus discípulos. Segundo algumas fontes, Pitágoras teria morrido nessas circunstâncias; segundo outros, porém, teria conseguido fugir, vindo a morrer em Metaponto. Muitos escritos são atribuídos a Pitágoras, mas os que chegaram até nós sob o seu nome são falsificações de épocas posteriores. É possível que o seu ensinamento tenha sido somente (ou predominantemente) oral.

Podemos dizer muito pouco, senão pouquíssimo, sobre o pensamento original desse pensador, bem como sobre os dados reais de sua vida. As numerosas *Vidas de Pitágoras* posteriores não têm credibilidade histórica, porque logo depois de sua morte (e talvez já nos últimos anos de sua vida) o nosso filósofo já havia perdido os traços humanos aos olhos de seus seguidores: ele era venerado quase como um nume e sua palavra tinha quase o valor de oráculo. A expressão com que se referiam à sua doutrina tornou-se muito famosa: "ele o disse" (*autòs épha; ipse dixit*). Aristóteles não tinha mais à disposição elementos que lhe permitissem distinguir Pitágoras dos seus discípulos. Assim, falava dos "chamados pitagóricos", ou seja, os filósofos "que eram chamados" ou "que se chamavam" pitagóricos, filósofos que procuravam juntos a verdade e que, portanto, não se diferenciavam singularmente.

Mas, por mais que possa parecer estranho, esse fato não é

anômalo, se levarmos em conta algumas características peculiares dessa escola: 1) A escola nasceu como uma espécie de fraternidade ou ordem religiosa, organizada com base em regras precisas de convivência e de comportamento. O seu fim era a concretização de um determinado tipo de vida, para o qual a ciência e a doutrina constituíam um meio: esse meio era um bem comum, que todos alcançavam e que todos procuravam desenvolver. 2) As doutrinas eram consideradas como um segredo, do qual só os adeptos podiam tomar conhecimento e cuja difusão era severamente proibida. 3) O primeiro pitagórico a publicar alguma obra foi Filolau, um contemporâneo de Sócrates. Relata uma fonte antiga: "É de maravilhar o rigor do segredo dos pitagóricos. Com efeito, ao longo de tantos anos, parece que ninguém deparou qualquer escrito dos pitagóricos antes do tempo de Filolau. Encontrando-se em grande e dura pobreza, foi este o primeiro a divulgar aqueles celebrados três livros, que se diz teriam sido comprados por Díon de Siracusa a mando de Platão." 4) Conseqüentemente, entre fins do século VI a.C. e fins do século V até início do século IV a.C., o pitagorismo pôde enriquecer notavelmente o seu patrimônio doutrinário sem que possamos ter elementos seguros para realizar distinções precisas entre as doutrinas originárias e as posteriores. 5) Entretanto, como as bases sobre as quais o pitagorismo trabalhou eram substancialmente homogêneas, é lícito considerar essa escola em bloco, precisamente como os antigos já faziam, a começar por Aristóteles.

2.2. **Os números como "princípio"**

Ao passar das colônias jônicas do Oriente para as colônias do Ocidente, para onde haviam emigrado as antigas tribos jônicas e onde se havia criado uma têmpera cultural diferente, a pesquisa filosófica refinou-se notavelmente. Com efeito, operando uma clara mudança de perspectiva, os pitagóricos indicaram o *número* (e os componentes do número) como o "princípio", ao invés da água, do ar ou do fogo.

O mais claro e famoso texto a resumir o pensamento dos pitagóricos é a seguinte passagem de Aristóteles, que se ocupou muito e a fundo desses filósofos: "Primeiro, os pitagóricos se dedicaram à matemática e a fizeram progredir. Nutridos por ela, acreditaram que os seus princípios fossem os princípios de todas as coisas que existem. E, como na matemática, por sua natureza, os números são os princípios primeiros e nos números, precisamente, mais do que no fogo, na terra e na água, eles acreditavam ver muitas semelhanças com as coisas que existem e se geram (...); e, ademais, como viam que as notas e os acordes musicais consistiam em números; e, por fim, como todas as outras coisas, em toda a

realidade, pareciam-lhes que fossem feitas à imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primário em toda a realidade, pensaram que os elementos do número fossem elementos de todas as coisas e que todo o universo fosse harmonia e número."

À primeira vista, essa teoria pode causar estupefação. Na realidade, a descoberta de que existe uma regularidade matemática, ou seja, numérica, em todas as coisas deve ter produzido uma impressão tão extraordinária a ponto de levar àquela mudança de perspectiva de que falamos, a qual assinalou uma etapa fundamental no desenvolvimento espiritual do Ocidente. No entanto, deve ter sido determinante para isso a descoberta de que os sons e a música, à qual os pitagóricos dedicavam grande atenção como meio de purificação e catarse, são traduzíveis em determinações numéricas, ou seja, em números: a diversidade dos sons produzidos pelos martelos que batem na bigorna depende da diversidade de peso dos martelos (que é determinável segundo um número), ao passo que a diversidade dos sons das cordas de um instrumento musical depende da diversidade de comprimento das cordas (que, analogamente, também é determinável segundo um número). Além disso, os pitagóricos também descobriram as relações harmônicas de oitava, quinta e quarta, bem como as leis numéricas que as governam (1 : 2,2 : 3,3 : 4).

Não menos importante deve ter sido a descoberta da incidência determinante do número nos fenômenos do universo: são leis numéricas que determinam os anos, as estações, os meses, os dias e assim por diante. E, mais uma vez, são precisas leis numéricas que regulam os tempos da incubação do feto nos animais, os ciclos do desenvolvimento biológico e vários fenômenos da vida.

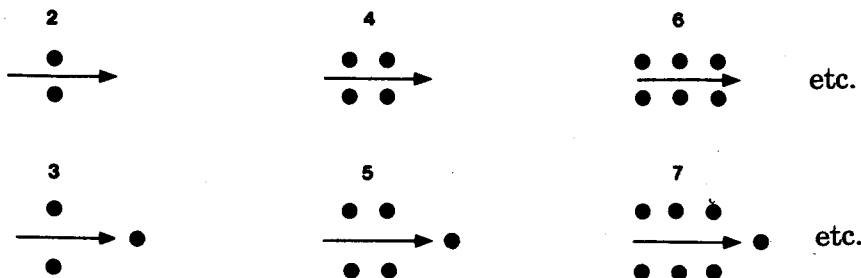
Assim, é compreensível que, impelidos pela euforia com essas descobertas, os pitagóricos tenham sido levados a encontrar também correspondências inexistentes entre o número de fenômenos de vários tipos. Para alguns pitagóricos, por exemplo, tendo como característica a de ser uma espécie de contrapartida ou de eqüidade, a justiça era feita coincidir com o número 4 ou com o número 9 (ou seja, 2 x 2 ou 3 x 3, o quadrado do primeiro número par ou o quadrado do primeiro número ímpar); tendo o caráter de persistência e imobilidade, a inteligência e a ciência eram feitas coincidir com o número 1, ao passo que a móvel opinião, que oscila em direções opostas, era identificada com o número 2 e assim por diante.

De todo modo, está muito claro o processo através do qual os pitagóricos chegaram a colocar o *número como princípio de todas as coisas*. Entretanto, o homem contemporâneo talvez tenha dificuldades para compreender profundamente o sentido dessa dou-

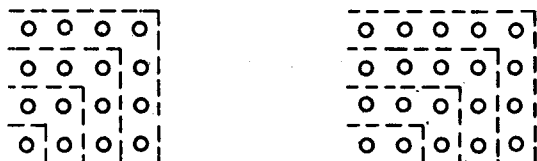
trina se não procurar recuperar o sentido arcaico do "número". Para nós, o número é uma abstração mental e, portanto, um ente da razão; para o antigo modo de pensar (até Aristóteles), porém, o número era uma coisa real e até mesmo a mais real das coisas — e precisamente enquanto tal é que veio a ser considerado o "princípio" constitutivo das coisas. Assim, para eles o número não era um aspecto que nós abstraímos mentalmente das coisas, mas sim a própria realidade, a *physis* das próprias coisas.

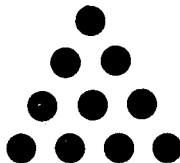
2.3. Os elementos de que os números derivam

Todas as coisas derivam dos números. Entretanto, os números não são o *primum* absoluto, mas eles mesmos derivam de outros "elementos". Com efeito, os números são uma quantidade (indeterminada) que pouco a pouco se de-termina ou de-limita: 2, 3, 4, 5, 6... ao infinito. Assim, dois elementos constituem o número: um indeterminado ou ilimitado e outro determinante ou limitante. Desse modo, o número nasce "do acordo entre elementos limitantes e elementos ilimitados" e, por seu turno, gera todas as outras coisas.

Mas, precisamente porque são gerados por um elemento indeterminado e um elemento determinante, os números manifestam uma certa prevalência de um ou outro desses dois elementos: nos números *pares* predomina o *indeterminado* (e, assim, os números pares são menos perfeitos para os pitagóricos), ao passo que nos *ímpares* prevalece o elemento *limitante* (e, por isso, eles são mais perfeitos). Com efeito, se nós representamos um número com pontos dispostos geometricamente (basta pensar no uso arcaico de utilizar pequenos seixos para indicar o número e realizar operações, de onde derivou a expressão "fazer cálculos", bem como o termo "calcular", do latim "calculus", que quer dizer "pequeno seixo"), podemos notar que o número par deixa um campo vazio para a flecha que passa pelo meio, não encontrando um limite, o que mostra o seu defeito (de ser ilimitado), ao passo que os números ímpares, ao contrário, apresentam sempre uma unidade a mais, que os de-limita e de-termina:

Além disso, os pitagóricos consideravam o número ímpar como "masculino" e o par como "feminino".

Por fim, também consideravam os números pares como "retangulares" e os números ímpares como "quadrados". Com efeito, dispondo-se em torno do número 1 as unidades que constituem os números ímpares, se obtém quadrados, ao passo que, dispondo-se de modo análogo as unidades que constituem os números pares, se obtém retângulos, como demonstram as figuras seguintes, a primeira exemplificando os números 3, 5 e 7 e a segunda os números 2, 4, 6 e 8.

```
o o o o        o o o o o
o o o o        o o o o o
o o o o        o o o o o
o o o o        o o o o o
```

O "um" dos pitagóricos não é par nem ímpar: é um "parímpar". Tanto é verdade que dele procedem *todos* os números, tanto pares como ímpares: agregado a um par, gera um ímpar; agregado a um ímpar, gera um par. O zero, porém, era desconhecido dos pitagóricos e da matemática antiga.

O número perfeito foi identificado como o 10, que visualmente era representado como um triângulo perfeito, formado pelos primeiros quatro números e tendo o número 4 em cada lado (a *tetraktys):*

A representação mostra que o 10 é igual a 1 + 2 + 3 + 4. Mas não é só isso: nas décadas, "estão contidos igualmente os pares (quatro pares: 2, 4, 6 e 8) e os ímpares (quatro ímpares: 3, 5, 7, e 9), sem que predomine uma parte". Além disso, "devem ter em igualdade os números primos e não compostos (2, 3, 5 e 7) e os números segundos e compostos (4, 6, 8 e 9)". Também "possuem igualdade de múltiplos e submúltiplos: com efeito, há três submúltiplos, até o 5 (2, 3 e 5), e três múltiplos deles, de 6 a 10 (6, 8 e 9)". Ademais, "no 10 estão todas as relações numéricas: a de igualdade, a de menos-mais, a de todos os tipos de números, os lineares, os quadrados e os cúbicos. Com efeito, o 1 equivale ao ponto, o 2 à linha, o 3 ao triângulo, o 4 à pirâmide — e todos esses números são princípios e elementos primos das realidades a eles homogêneas". Considere o leitor que esses cômputos são conjec-

turais e que os intérpretes se dividem muito sobre esse ponto, à medida que não é certo que o número 1 seja excetuado nas diversas séries. Na realidade, o 1 é atípico pela razão que apontamos.

Foi assim que nasceu o sistema decimal (basta pensar na tábua pitagórica), bem como a codificação da concepção da perfeição do 10, que vigoraria durante séculos: "O número 10 é perfeito e, segundo a natureza, é justo que todos — tanto nós, gregos, como os outros homens — nos defrontemos com ele em nosso numerar, mesmo sem querê-lo."

Além disso, alguns pitagóricos procuraram combinar a idéia das décadas com a dos "contrários", que, como vimos, teve grande importância na cosmologia jônica. Então, compilaram uma tábua dos dez contrários supremos, que resumiam todas as demais contrariedades e, portanto, as coisas por elas determinadas. Eis a célebre tábua, como nos foi legada por Aristóteles:

1. limitado - ilimitado
2. ímpar - par
3. um - múltiplo
4. direita - esquerda
5. macho - fêmea
6. parado - em movimento
7. reto - curvo
8. luz - trevas
9. bom - mau
10. quadrado - retângulo

2.4. Passagem do número às coisas e fundamentação do conceito de cosmos

Considerando a concepção arcaica aritmético-geométrica do número de que falamos, não será difícil compreender como os pitagóricos puderam deduzir as coisas e o mundo físico do número. Com efeito, os números eram concebidos como pontos, ou seja, como massas, e conseqüentemente eram concebidos como sólidos — assim, era óbvia a passagem do número para as coisas físicas.

E tudo isso torna-se ainda mais claro quando pensamos que o pitagorismo primitivo representava a antítese originária entre ilimitado e limitante num sentido cosmogônico: o ilimitado é o vazio que circunda tudo e o mundo nasce através de uma espécie de "inspiração" desse vazio por parte de um Um (cuja gênese não é bem especificada). O vazio, que entra com a inspiração, e a determinação que o Um produz ao inspirá-lo dão origem às várias coisas e aos vários números. Trata-se de uma concepção que lembra fortemente alguns pensamentos de Anaximandro e Anaxímenes. E, assim, mostra a continuidade, embora na diferença, dessa primeira filosofia dos gregos.

Parece que Filolau fez coincidir os quatro elementos com os primeiros quatro sólidos geométricos (terra = cubo, fogo = pirâmide,

ar = octaedro e água = icosaedro). E isso é inteiramente coerente com as premissas do sistema (nessa identificação, também devem ter desempenhado um papel notável as analogias sensíveis: o cubo dá idéia de solidez da terra, a pirâmide lembra as línguas de fogo etc.).

Mas tudo isso leva a uma ulterior conquista fundamental: se o número é ordem ("acordo entre elementos ilimitados e limitados") e se tudo é determinado pelo número, então *tudo é ordem.* E como "ordem" se diz *"Kósmos"* em grego, os pitagóricos chamaram o universo de "cosmos", ou seja, "ordem". Dizem os nossos testemunhos antigos: "Pitágoras foi o primeiro a denominar de 'cosmos' o conjunto de todas as coisas, pela ordem que há nele. (...) Os sábios (pitagóricos) dizem que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem (...) e é precisamente por tal razão que eles chamam esse todo de 'cosmos', ou seja, ordem."

É dos pitagóricos a idéia de que girando, precisamente segundo o número e a harmonia, os céus produzem "uma celeste música de esferas, belíssimas consonâncias, que os nossos ouvidos não percebem ou não sabem mais distinguir porque estão habituados desde sempre a ouvi-la".

Com os pitagóricos, o pensamento humano realizou um passo decisivo: o mundo deixou de ser dominado por obscuras e indecifráveis forças, tornando-se número, que expressa ordem, racionalidade e verdade. Como afirma Filolau: "Todas as coisas que se conhecem têm número: sem este, não seria possível pensar nem conhecer nada. (...) Jamais a mentira sopra em direção ao número."

Com os pitagóricos, o homem aprendeu a ver o mundo com outros olhos, ou seja, como uma *ordem perfeitamente penetrável pela razão.*

2.5. **Pitágoras e o orfismo e a "vida pitagórica"**

Como já dissemos, a ciência pitagórica era cultivada como meio para alcançar um fim. E esse fim consistia na prática de um tipo de vida apto a purificar e a libertar a alma do corpo.

Pitágoras parece ter sido o primeiro filósofo a sustentar a doutrina da *metempsicose,* quer dizer, a doutrina segundo a qual a alma, devido a uma culpa originária, é obrigada a reencarnar-se em sucessivas existências corpóreas (e não apenas em forma humana, mas também em formas animais) para expiar aquela culpa. Os testemunhos antigos registram, entre outras coisas, que ele dizia recordar-se de suas vidas anteriores. Como sabemos, a doutrina provém dos órficos. Mas os pitagóricos modificaram o orfismo pelo menos em um ponto essencial. O fim da vida é libertar a alma do corpo. E, para alcançar esse fim, é preciso purificar-se.

Pois foi precisamente na escolha dos instrumentos e meios de purificação que os pitagóricos se diferenciaram claramente dos órficos. Estes só propunham celebrações mistéricas e práticas religiosas e, portanto, permaneciam ligados a uma mentalidade mágica, entregando-se quase que por inteiro ao poder taumatúrgico dos ritos. Já os pitagóricos *atribuíram sobretudo à ciência o caminho da purificação,* além de uma severa prática moral. Os próprios preceitos práticos que eles agregaram à ciência matemática e as regras de comportamento, embora em alguns casos fossem estranhos à ciência e talvez fruto de superstições originárias, logo foram refinados e interpretados em bases alegóricas — e, portanto, racionalmente purificados. O preceito de "não atiçar o fogo com a faca", por exemplo, passou a ser entendido como símbolo do "não excitar com discursos ásperos quem está encolerizado"; "não acolher andorinhas em casa" passou a ser entendido como "não acolher em casa homens curiosos"; "não comer o coração" como "não afligir-se com amarguras". Até o célebre preceito "não comer favas" passou a ser entendido com base em vários significados alegóricos. A "vida pitagórica" diferenciou-se claramente da vida órfica precisamente pelo culto da ciência como meio de purificação: desse modo, a ciência tornou-se o mais elevado dos "mistérios".

E, como o fim último era o de voltar a viver entre os deuses, os pitagóricos introduziram o conceito do reto agir humano como tornar-se "seguidor de Deus", como um viver em comunhão com a divindade. Como registra um antigo testemunho: "Tudo o que os pitagóricos definem sobre o fazer e o não fazer tem em vista a comunhão com a divindade: esse é o princípio e toda a sua vida ordena-se no sentido desse objetivo de deixar-se guiar pela divindade."

Desse modo, os pitagóricos foram os iniciadores daquele tipo de vida que iria ser chamado (ou que eles próprios já chamavam) de "bios theoretikós", "vida contemplativa", ou seja, uma vida dedicada à busca da verdade e do bem através do conhecimento, que é a mais alta "purificação" (comunhão com o divino). Platão daria a esse tipo de vida a sua mais perfeita expressão no *Górgias,* no *Fédon* e no *Teeteto.*

2.6. O divino e a alma

Como vimos, os jônicos identificavam o divino com o "princípio". Os pitagóricos também vincularam o divino ao número. Não com o 1, como fariam mais tarde os neopitagóricos, mas ao número 7, que "é regente e senhor de todas as coisas, deus, uno, eterno, sólido, imóvel, igual a si mesmo e diferente de todos os outros números". O sete não é gerado (do produto de dois fatores), porque

é número primo, nem gera (no interior das décadas). E aquilo que não gera nem é gerado é imóvel. Mas, para os pitagóricos, o sete era também o *kairós,* ou seja, aquilo que indica o "momento justo", o oportuno, como a freqüência dos ritmos setenários nos ciclos biológicos lhes parecia confirmar claramente.

Mas essa identificação, como bem se vê, permanece artificiosa. Analogamente, não está claro qual era, para os pitagóricos, a exata relação entre a alma-demônio e os números. Evidentemente, por serem individuais, as almas não podem ser um idêntico número. E se, como consta, alguns pitagóricos identificaram a alma com "a harmonia dos elementos corpóreos", assim o fizeram agregando a doutrina de uma alma sensível à da alma-demônio, colocando-se em contraste com esta última doutrina ou, de qualquer forma, não sem evitar uma série de complicações.

Para poder tentar colocar ordem nesse campo, como veremos, Platão teria de recolocar a problemática da alma em bases inteiramente novas.

3. Xenófanes e os eleatas: a descoberta do ser

3.1. Xenófanes e suas relações com os eleatas

Xenófanes nasceu na cidade jônia de Cólofon, em torno de 570 a.C. Por volta dos vinte e cinco anos de idade, emigrou para as colônias itálicas, na Sicília e na Itália meridional. Depois, continuou viajando, sem moradia fixa, até uma idade bem adiantada, cantando como aedo as suas próprias composições poéticas, das quais nos chegaram alguns fragmentos.

Tradicionalmente, se tem considerado Xenófanes como fundador da escola de Eléia, mas com base em interpretações incorretas de alguns testemunhos antigos. No entanto, ele próprio nos diz que ainda era um andarilho, sem morada fixa, até a idade de noventa e dois anos. Ademais, sua problemática é de caráter teológico e cosmológico, ao passo que os eleatas, como veremos, fundaram a problemática ontológica. Assim, justamente, considera-se hoje Xenófanes como um pensador independente, tendo apenas algumas afinidades muito genéricas com os eleatas, mas certamente sem ligação com a fundação da escola de Eléia.

O tema central desenvolvido nos versos de Xenófanes é constituído sobretudo pela crítica à concepção dos deuses que Homero e Hesíodo haviam fixado de modo exemplar e que era própria da religião pública e do homem grego em geral. O nosso filósofo identifica de modo perfeito o erro de fundo do qual brotam todos os absurdos ligados a tal concepção. E esse erro consiste no

antropomorfismo, ou seja, em atribuir aos deuses formas exteriores, características psicológicas e paixões iguais ou análogas às que são próprias dos homens, só quantitativamente mais notáveis, mas não qualitativamente diferentes. Agudamente, Xenófanes objeta que se os animais tivessem mãos e pudessem fazer imagens de deuses, os fariam em forma de animal, assim como os etíopes, que são negros e têm o nariz achatado, representam seus deuses negros e com o nariz achatado ou os trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos, representam seus deuses com tais características. Mas, o que é ainda mais grave, os homens também tendem a atribuir aos deuses tudo aquilo que eles mesmos fazem, não só o bem, mas também o mal:

> Mas os mortais acham que os deuses nascem,
> que têm roupas, vozes e vultos como eles.
> Homero e Hesíodo atribuem aos deuses
> tudo aquilo que é desonra e vergonha para os homens:
> roubar, cometer adultério, enganar-se mutuamente.

Assim, de um só golpe, são contestados do modo mais radical, na credibilidade, não apenas os deuses tradicionais, mas também os seus aclamados cantores. Os grandes poetas com base nos quais os gregos tradicionalmente se haviam formado espiritualmente agora eram declarados porta-vozes de mentiras.

Analogamente, Xenófanes também demitifica as várias explicações míticas dos fenômenos naturais, que, como sabemos, eram atribuídos a deuses. Eis, por exemplo, como a deusa Íris (o arco-íris) é demitificada:

> Aquela que chamamos Íris, porém,
> também ela é uma nuvem,
> purpúrea, violácea, verde de se ver.

A breve distância de seu nascimento, a filosofia mostra a sua forte carga inovadora, desmontando crenças seculares que eram consideradas muito sólidas, mas somente porque se radicavam no modo de pensar e de sentir tipicamente helênico: contesta qualquer validade a elas e revoluciona inteiramente o modo de ver Deus que era próprio do homem antigo. Depois das críticas de Xenófanes, o homem ocidental não poderá nunca mais conceber o divino segundo formas e medidas humanas.

Mas as categorias de que Xenófanes dispunha para criticar o antropomorfismo e denunciar a falácia da religião tradicional eram as categorias derivadas da filosofia da *physis* e da cosmologia jônica. Conseqüentemente, é compreensível que ele, depois de negar com argumentos muito adequados que Deus possa ser

concebido com formas humanas, acaba afirmando que Deus é o cosmos. Então, pode-se entender algumas de suas afirmações, que para muitos soaram como enigmáticas mas que, ao contrário, são evidentes no interior do horizonte do pensamento grego primitivo. Diz Aristóteles que, "estendendo as suas considerações à totalidade do universo", Xenófanes "afirmou que o uno é Deus". Assim, o uno de Xenófanes é o universo, que, como ele próprio diz, "é uno, Deus, superior entre os deuses e os homens, nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens".

Como o Deus de Xenófanes é o Deus-cosmos, então pode-se compreender claramente as outras afirmações do filósofo:

> Tudo ele vê, tudo ele pensa, tudo ele ouve.
> Sem esforço, com a força de sua mente, tudo faz vibrar.
> Permanece sempre no mesmo lugar sem se mover de modo algum,
> que não lhe é próprio andar ora em um lugar, ora noutro.

Em resumo: o ver, o ouvir, o pensar e a onipotente força que faz tudo vibrar são atribuídos a Deus, não numa dimensão humana, mas sim numa *dimensão cosmológica.*

Essa visão não contrasta com as informações dos antigos de que Xenófanes erigiu a terra como "princípio", nem com suas precisas afirmações:

> Tudo nasce da terra e na terra termina.
> Todas as coisas que nascem e crescem são terra e água.

Com efeito, essas afirmações não se referem a todo o cosmos, que não nasce, não morre e não se torna nada, mas sim à esfera terrestre. E ele ainda apresenta provas bastante inteligentes de suas afirmações, como a presença de fósseis marinhos nas montanhas, sinal de que houve uma época em que havia mais água do que terra nesses lugares.

Xenófanes também ficou conhecido por sua visão moral de alto valor: contestando as idéias correntes, ele afirmava a superiodade dos valores da inteligência e da sabedoria sobre os valores vitais da robustez e da força física dos atletas, veneradíssimos na Grécia. Não é o vigor ou a força física que torna melhores os homens e as cidades, mas sim a força da mente, à qual cabe a máxima honra.

3.2. Parmênides e seu poema sobre o ser

Parmênides nasceu em Eléia (hoje a localidade de Velia, entre o pontal Licosa e o cabo Palinuro) na segunda metade do século VI a.C. e morreu em meados do século V a.C. Foi ele o

fundador da escola eleática, destinada a ter uma grande influência sobre o pensamento grego. Foi iniciado em filosofia pelo pitagórico Amínias. Informa-se que foi um ativo político, dotando a cidade de boas leis. Do seu poema *Sobre a Natureza* sobreviveram até nossos dias o prólogo inteiro, quase toda a primeira parte e fragmentos da segunda. Só há poucos anos veio à luz um busto que o representa.

No âmbito da filosofia da *physis,* Parmênides se apresenta como um inovador radical e, em certo sentido, como um pensador revolucionário. Efetivamente, com ele, a cosmologia recebe como que um profundo e benéfico abalo do ponto de vista conceitual, transformando-se, pelo menos em parte, em uma *ontologia* (teoria do ser).

Parmênides põe a doutrina do seu poema na boca de uma deusa que o acolhe benignamente. (Ele imagina ser levado à deusa por um carro puxado por velozes cavalos e em companhia das filhas do Sol: alcançando primeiro o portão que leva às sendas da Noite e do Dia, convencem a Justiça, severa guardiã, a abri-lo e depois, ultrapassando a marca fatal, é guiado até a meta final.)

A deusa (que, sem dúvida, simboliza a verdade que se revela), no fim do prólogo, diz de modo solene e programático:

> É preciso que aprendas *Tudo:*
>
> 1) da verdade robusta o sólido coração
>
> 2) e dos mortais as opiniões, em que não há certeza veraz;
>
> 3) ademais, também isto aprenderás:
> quem, em todos os sentidos, tudo indaga
> precisa admitir a existência das aparências.

Assim, a deusa parece indicar três caminhos: 1) o da verdade absoluta; 2) o das opiniões falazes (a *doxa* falaz), ou seja, o caminho da falsidade e do erro; 3) por fim, um caminho que se poderia chamar como o da opinião plausível (a *doxa* plausível).

Vamos percorrer esses caminhos junto com Parmênides:

1) O grande princípio de Parmênides, que é o próprio princípio da verdade (o “sólido coração da verdade robusta”), é este: *o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum.*

> Pois bem, eu te direi — escuta a minha palavra — apenas em que caminhos de busca se pode pensar: um é que o ser é e não é possível que não seja — essa é a senda da persuasão, porque atrás de si tem a verdade.

> É necessário dizer e pensar que o ser seja: com efeito, o ser é, o nada não é.
>
> Um só caminho resta ao discurso: o que o ser é.

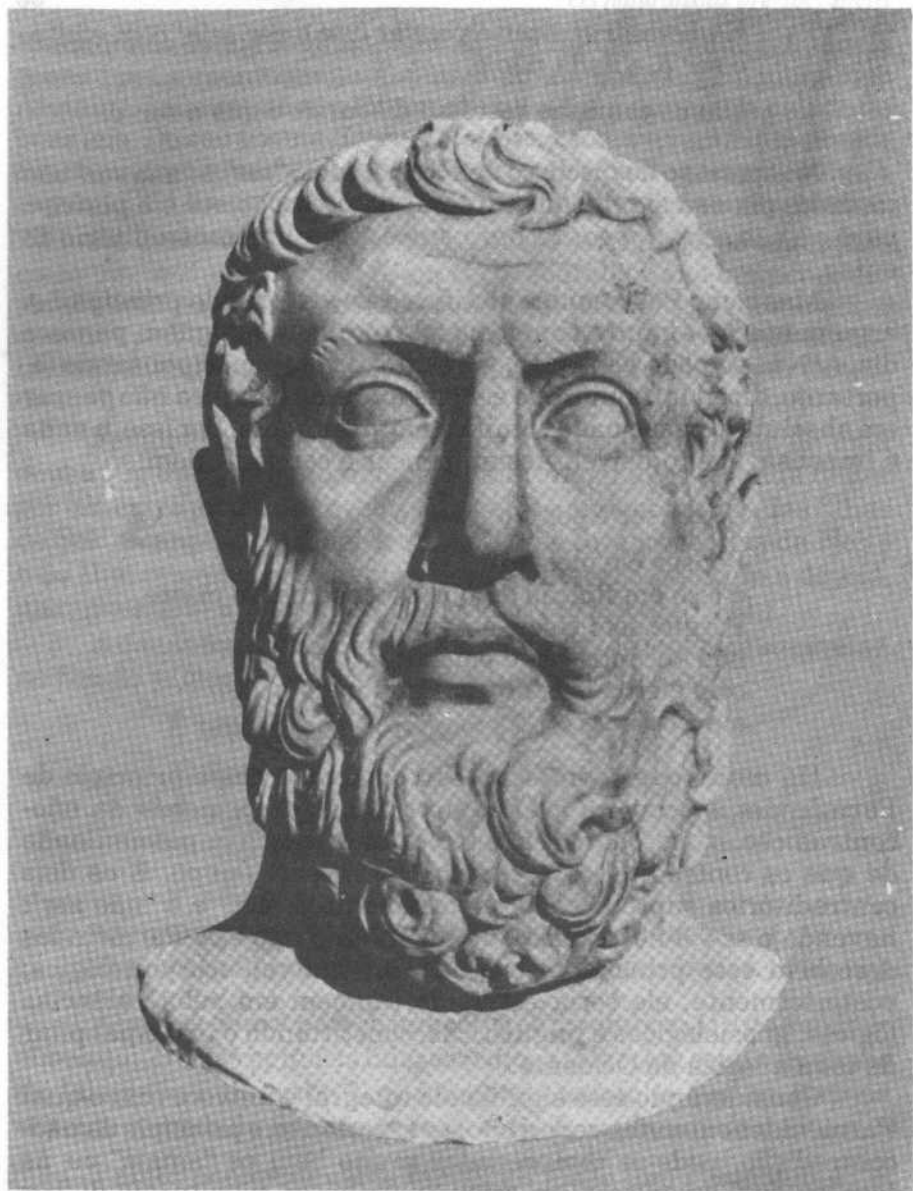
No contexto do discurso de Parmênides, "ser" e "não ser" são tomados em seu significado integral e unívoco: o ser é o *positivo puro* e o não ser é o *negativo puro,* um é o absoluto contraditório do outro.

Mas como Parmênides justifica esse seu grande princípio? A argumentação é muito simples: tudo aquilo que alguém pensa e diz, é. Não se pode pensar (e, portanto, dizer) senão pensando (e, portanto, dizendo) aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar em absoluto e dizer o nada significa não dizer nada. Por isso, o nada é impensável e indizível. Assim, pensar e ser coincidem:

> ... pensar e ser é o mesmo.
>
> Pensar é o mesmo
> e isso em função do que o pensamento existe.
> Porque sem o ser, no qual é expresso,
> não encontrarás o pensar:
> com efeito, fora do ser nada mais
> ele é ou será...

Há muito que os intérpretes apontaram nesse princípio de Parmênides a primeira grande formulação do princípio da não-contradição, isto é, daquele princípio que afirma a impossibilidade de que os contraditórios coexistam ao mesmo tempo. E os dois contraditórios supremos são precisamente o "ser" e o "não ser": havendo o *ser,* é necessário que não haja o *não ser.* Parmênides descobriu esse princípio sobretudo em sua valência ontológica; posteriormente, ele seria estudado também em suas valências lógicas, gnosiológicas e lingüísticas, constituindo o principal pilar de toda a lógica do Ocidente.

Considerando esse significado integral e unívoco com o qual Parmênides entende o ser e o não ser e, portanto, o princípio da não-contradição, pode-se compreender muito bem os "sinais" ou as "conotações" essenciais, ou seja, os atributos estruturais do ser que, no poema, são pouco a pouco deduzidos com uma lógica férrea e com uma lucidez absolutamente surpreendente, a ponto de Platão ainda sentir o seu fascínio, chegando a denominar o nosso filósofo de "venerando e terrível".

Em primeiro lugar, o ser é "incriado" e "incorruptível". É incriado visto que, se fosse gerado, deveria ter derivado de um não-ser, o que seria absurdo, dado que o não-ser não é, ou então deveria ter derivado do ser, o que é igualmente absurdo, porque

Fisionomia atribuída a Parmênides (segunda metade do século VI primeira metade do século V a.C.), fundador da escola eleática e pai da ontologia ocidental.

então ele já seria. E por essas mesmas razões também é impossível que o ser se corrompa (o ser não pode ir para o não-ser, porque o não-ser não é, nem pode ir para o ser, porque ir para o ser indubitavelmente significa ser e, portanto, permanecer).

Conseqüentemente, o ser não tem um "passado", porque o passado é aquilo que não é mais, nem um "futuro", que ainda não é, sendo portanto um "presente" eterno, sem início nem fim:

> Um só caminho resta ao discurso: que o ser é.
> E nesse caminho há muitos sinais indicadores.
> O ser é incriado e imperecível:
> com efeito, é um todo, imóvel e sem fim.
> Não era antes e nem será,
> porque é tudo junto agora, uno e contínuo.
> Com efeito, que origens buscarias dele?
> Como e onde teria ele crescido?
> Do não-ser não te permito dizer nem pensar:
> com efeito, não é possível dizer nem pensar o que não é.
> E que necessidade o teria impelido a nascer
> antes ou depois, se ele derivasse do nada?
> Assim, é necessário que seja de todo ou não seja em
> absoluto.
> E a força da crença veraz tampouco concederá
> que do ser nasça algo diferente dele
> por essa razão, *Dike* não concedeu-lhe,
> alentando-lhe os cepos, nem o nascer nem o perecer,
> mas o segura solidamente.
> O juízo sobre essas coisas nisto se resume:
> é ou não é.
> E assim se estabeleceu, por força de necessidade,
> que se deve deixar um dos caminhos,
> porque impensável e inexprimível,
> porque não é o caminho do verdadeiro,
> pois o verdadeiro é o outro.
> E como poderia existir o ser no futuro?
> E como poderia nascer?
> Com efeito, se nasce, não é,
> e se é para ser no futuro, nem mesmo é.
> Assim o nascer se apaga e desaparece o perecer.

Conseqüentemente, o ser é também imutável e imóvel, porque tanto a mobilidade quanto a mudança pressupõem um não-ser para o qual deveria se mover ou no qual deveria se transformar. Assim, o ser de Parmênides é "todo igual", pois "o ser se amalgama com o ser", sendo impensável "um mais de ser" ou "um menos de ser", que pressuporiam uma incidência do não-ser:

Com efeito, não há o não-ser
para impedir-lhe de alcançar o igual,
nem é possível que, em relação ao ser,
seja o ser mais de um lado e menos do outro,
porque é um todo inviolável:
com efeito, igual por toda parte,
de modo igual nos seus limites se encontra.

Aliás, várias vezes Parmênides proclama o seu ser como limitado e finito, no sentido de que é "completo" e "perfeito". E a igualdade absoluta, a finitude e a completude sugerem-lhe a idéia de esfera, ou seja, a figura que já indicava a perfeição para os pitagóricos:

Mas, como há um limite extremo,
ele é completo por toda parte,
semelhante à massa da bem redonda esfera,
de igual força do centro a qualquer parte.

Tal concepção do ser também teria que postular o atributo da *unidade,* que Parmênides menciona de passagem, mas que seria levado ao primeiro plano sobretudo por seus discípulos.

A única verdade, portanto, é o ser incriado, incorruptível, imutável, imóvel, igual, esferiforme e uno. Todas as outras coisas não passam de vãos nomes:

... por isso todos só nomes serão,
postos pelos mortais,
convictos de que eram verdadeiros:
nascer e perecer, ser e não ser,
mudar de lugar e tornar-se luminosa cor.

2) O caminho da verdade é o caminho da razão (a senda do dia), ao passo que o caminho do erro, substancialmente, é o caminho dos sentidos (a senda da noite). Com efeito, os sentidos é que poderiam atestar o não-ser, à medida que parecem atestar a existência do nascer e do morrer, do movimento e do devir. Por isso, a deusa exorta Parmênides a não se deixar enganar pelos sentidos e pelo hábito que eles criam, contrapondo aos sentidos a razão e o seu grande princípio:

Afasta o pensamento desse caminho de busca
e que o hábito nascido de muitas experiências humanas
não te force, nesse caminho,
a usar o olho que não vê,
o ouvido que retumba e a língua:

> com o pensamento, julga a prova
> que te foi fornecida com múltiplas refutações.
> Um só caminho resta ao discurso: que o ser é.

É evidente que não só quem diz expressamente que "o não-ser é" anda pelo caminho do erro, mas também quem crê poder admitir juntos o ser e o não-ser e quem crê que as coisas passem do ser ao não-ser e vice-versa. Com efeito, essa posição (que é obviamente a mais difundida) inclui estruturalmente a anterior. Em suma: o caminho do erro resume todas as posições daqueles que, de qualquer modo, admitem expressamente ou fazem raciocínios que impliquem no não-ser, que, como vimos, *não é,* porque impensável e indizível.

3) Mas a deusa fala ainda de um terceiro caminho, o das "aparências plausíveis". Resumidamente, Parmênides teve que reconhecer a licitude de certo tipo de discurso que procurasse dar contas dos fenômenos e da aparência das coisas, com a condição de que tal discurso não se voltasse contra o grande princípio e não admitisse, juntos, o ser e o não-ser. Assim, entende-se por que, na segunda parte do poema (infelizmente, perdida em grande parte), a deusa fizesse uma exposição completa do "ordenamento do mundo como ele aparece".

Mas como é possível dar conta dos fenômenos de modo plausível sem contrapor-se ao grande princípio?

As cosmogonias tradicionais haviam sido construídas com base na dinâmica dos opostos, dos quais um fora concebido como positivo e como ser e o outro como negativo e como não-ser. Ora, segundo Parmênides, o erro está em não se ter compreendido que os opostos devem ser pensados como incluídos na *unidade superior do ser:* ambos os opostos são "ser". Assim, Parmênides tenta uma dedução dos fenômenos partindo da dupla de opostos "luz" e "noite", mas proclamando que "com nenhuma das duas está o nada", ou seja, que ambas são "ser". Os fragmentos que nos chegaram são muito escassos para que possamos reconstruir as linhas dessa dedução do mundo dos fenômenos. Entretanto, está claro que nela, assim como o não-ser estava eliminado, também estava eliminada a morte, que é uma forma de não-ser. Efetivamente, sabemos que Parmênides atribuía sensibilidade ao cadáver, mais precisamente "sensibilidade para o frio, para o silêncio e para os elementos contrários". O que significa que o cadáver, na realidade, não é tal. A obscura "noite" (o frio) em que o cadáver se encontra não é o não-ser, isto é, o nada; por isso, o cadáver permanece no ser e, de alguma forma, continua a sentir e, portanto, a viver.

É evidente, porém, que essa tentativa estava destinada a

chocar-se contra insuperáveis aporias. Uma vez reconhecidas como "ser", *luz* e *noite* (e os opostos em geral) deviam perder qualquer caráter diferenciador e tornar-se idênticas, precisamente porque ambas são "ser" e o ser é "todo idêntico". O ser para Parmênides não admite diferenciações quantitativas nem qualitativas. Assim, enquanto assumidas no ser, os fenômenos não só se viam igualizados, mas também imobilizados, como que empedrados pela fixidez do ser.

Desse modo, o grande princípio de Parmênides, como foi por ele formulado, salvava o ser, mas não os fenômenos. E isso ficaria ainda mais claro nas posteriores deduções de seus discípulos.

3.3. **Zenão e o nascimento da dialética**

As teorias de Parmênides devem ter causado grande estupor e suscitado vivas polêmicas. Mas como, partindo do princípio já exposto, as conseqüências se impõem necessariamente e, portanto, suas teorias tornam-se irrefutáveis, os adversários preferiam adotar outro caminho, isto é, mostrar no concreto, com exemplos bem evidentes, que o *movimento* e a *multiplicidade* são inegáveis.

E quem procurou responder a essas tentativas foi Zenão, nascido em Eléia entre o fim do século VI e o princípio do século V a.C. Zenão foi um homem de natureza singular, tanto na doutrina como na vida. Lutando pela liberdade contra um tirano, foi aprisionado. Submetido à tortura para confessar os nomes dos companheiros com os quais havia tramado o complô, cortou a língua com os próprios dentes e a cuspiu na face do tirano. Já uma variante da tradição diz que ele denunciou os mais fiéis partidários do tirano e, desse modo, fez com que fossem eliminados pela própria mão do tirano, que, assim, se auto-isolou e se autoderrotou. Essa narração reflete maravilhosamente o procedimento dialético que Zenão seguiu em filosofia. Infelizmente, de seu livro só nos chegaram alguns fragmentos e testemunhos.

Assim, Zenão enfrentou de peito aberto as refutações dos adversários e as tentativas de colocar Parmênides no ridículo. O procedimento por ele adotado consistiu em fazer ver que as conseqüências derivadas dos argumentos apresentados para refutar Parmênides eram ainda mais contraditórias e ridículas do que as teses que visavam refutar. Ou seja, Zenão descobriu a refutação da refutação, isto é, a demonstração por absurdo: mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao eleatismo, estava defendendo o próprio eleatismo. Desse modo, Zenão fundou o método da dialética, usando-o com tal habilidade que maravilhou os antigos.

Os seus argumentos mais conhecidos são os que refutam o movimento e a multiplicidade. Comecemos pelos primeiros.

Pretende-se (contra Parmênides) que, movendo-se de um ponto de partida, um corpo pode alcançar uma meta estabelecida. No, entanto, isso não é possível. Com efeito, antes de alcançar a meta, tal corpo deveria percorrer a metade do caminho que deve percorrer e, antes disso, a metade da metade e, antes, a metade da metade da metade e assim por diante, ao infinito (a metade da metade da metade... nunca chega ao zero).

Esse é o primeiro argumento, chamado da "dicotomia". Não menos famoso é o de "Aquiles", o qual demonstra que Aquiles, conhecido por ser "o pé veloz", nunca poderá alcançar a tartaruga, conhecida por ser muito lenta. Com efeito, se se admitisse o oposto, se apresentariam as mesmas dificuldades vistas no argumento anterior, só que de modo dinâmico, ao invés de estático.

Um terceiro argumento, chamado "da flecha", demonstrava que uma flecha atirada por um arco, que a opinião comum crê estar em movimento, na realidade está parada. Com efeito, em cada um dos *instantes* em que o tempo de vôo é divisível a flecha ocupa um espaço idêntico; mas aquilo que ocupa um espaço idêntico está em repouso; então, se a flecha está em repouso em cada um dos instantes, deve estar também na totalidade (na soma) de todos os instantes.

Um quarto argumento tendia a demonstrar que a velocidade, considerada como uma das propriedades essenciais do movimento, não é algo objetivo, mas sim relativo e, que, portanto, o movimento de que é a propriedade essencial também é relativo e não objetivo.

Não menos famosos foram os seus argumentos contra a multiplicidade, que levaram ao primeiro plano a dupla de conceitos múltiplos, que em Parmênides estava mais implícita do que explícita. Na maior parte dos casos, esses argumentos visavam demonstrar que, para haver a multiplicidade, deveria haver muitas *unidades* (dado que a multiplicidade é precisamente *multiplicidade de unidades*). Mas o raciocínio (contra a experiência e os dados fenomênicos) demonstra que tais unidades são impensáveis, porque comportam insuperáveis contradições, sendo portanto absurdas e, por isso, não podem existir. Eis, por exemplo, um dos argumentos que demonstra em que sentido são absurdas essas unidades que deveriam constituir o múltiplo: "Se os seres são múltiplos, é necessário que eles sejam tantos quantos são, nem de mais, nem de menos; ora, se eles são tantos quantos são, devem ser *finitos*; mas, se são múltiplos, os seres também são *infinitos*; com efeito, entre um e outro desses seres, haverá sempre outros seres pelo meio e entre um e outro destes haverá outros ainda (porque qualquer coisa que esteja entre uma coisa e outra é sempre divisível ao infinito); assim, os seres são *infinitos*."

Um outro argumento interessante negava a multiplicidade baseando-se sobre o comportamento contraditório que muitas coisas juntas têm em relação a cada uma delas (ou parte de cada um). Por exemplo: caindo, muitos grãos fazem barulho, ao passo que um grão só (ou parte dele) não faz. Mas, se o testemunho da experiência fosse veraz, tais contradições não poderiam subsistir e um grão deveria fazer barulho (na devida proporção) como fazem muitos grãos.

Longe de serem sofismas vazios, esses argumentos constituem poderosos empinos do *logos*, que procura contestar a própria experiência, proclamando a onipotência de sua lei. E logo teremos oportunidade de verificar quais foram os benéficos efeitos desses empinos do logos.

3.4. Melisso de Samos e a sistematização do eleatismo

Melisso nasceu em Samos entre fins do século VI e os primeiros anos do século V a.C. Foi capacitado homem do mar e hábil político. Em 442 a.C., nomeado estratego por seus concidadãos, derrotou a frota de Péricles. Escreveu um livro *Sobre a natureza ou sobre o ser*, do qual chegaram até nós alguns fragmentos.

Com uma prosa clara e procedendo com rigor dedutivo, Melisso sistematizou a doutrina eleática, ao mesmo tempo em que a corrigiu em alguns pontos. Em primeiro lugar, afirmou que o ser deve ser "infinito" (e não finito, como dizia Parmênides), porque não tem limites temporais nem espaciais e também porque, se fosse finito, deveria se limitar com um vazio e, portanto, com um não-ser, o que é impossível. Enquanto infinito, o ser também é necessariamente uno: "com efeito, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, pois um deveria ter seu limite no outro". Ademais, Melisso qualificou esse uno-infinito como "incorpóreo", não no sentido de que é imaterial, mas de que é privado de qualquer figura que determine os corpos, não podendo, portanto, ter nem mesmo a figura perfeita da esfera, como queria Parmênides. (O conceito de incorpóreo no sentido de imaterial só iria nascer com Platão.)

O segundo ponto em que Melisso corrigiu Parmênides consistiu na total eliminação do campo da *opinião*, com um raciocínio de notável agudeza especulativa. a) As múltiplas coisas que os sentidos pareceriam atestar existiriam verdadeiramente e o nosso conhecimento sensível seria veraz só com uma condição: que cada uma dessas coisas permanecesse sempre tal como nos apareceu da primeira vez, ou seja, com a condição de que cada uma dessas coisas permanecesse sempre idêntica e imutável como o Ser-Uno. b) No entanto, com base em nosso próprio conhecimento empírico, ao contrário, constatamos que as múltiplas coisas que são objeto de

percepção sensível nunca permanecem idênticas, mas sim mudam, se alteram, corrompem-se continuamente, precisamente ao contrário do que exigiria o estatuto do ser e da verdade. c) Desse modo, há contradição entre aquilo que a razão reconhece como condição absoluta do ser e da verdade, por um lado, e aquilo que os sentidos e a experiência atestam, por outro. d) A contradição é eliminada por Melisso com a firme negação da validade dos sentidos e daquilo que os sentidos proclamam (porque, em substância, os sentidos proclamam o não-ser), em total benefício daquilo que é proclamado pela *razão*. e) Assim, a única realidade é o Ser-Uno: o hipotético múltiplo só poderia existir se pudesse ser como o Ser-Uno, como ele diz expressamente: "Se os muitos existissem, cada qual deles deveria ser como é o Uno."

Assim, o eleatismo se concluiu com a afirmação de um Ser eterno, infinito, uno, igual, imutável, imóvel, incorpóreo (em sentido impreciso) e com a explícita e categórica negação do múltiplo, negando, portanto, o direito dos fenômenos a pretenderem um reconhecimento veraz. Está claro que só um ser privilegiado (Deus) poderia ser como o eleatismo exige, mas não todo ser.

Aristóteles censurou os eleatas por beirarem à loucura, ou seja, por terem exaltado a razão, levando-a a um tal estado de embriaguez, a ponto de ela não querer entender ou reconhecer nada além de si mesma e de sua lei. Isso é, sem dúvida, verdadeiro. Mas também é verdadeiro que o maior esforço da especulação posterior, dos pluralistas a Platão e ao próprio Aristóteles, iria consistir exatamente em procurar corrigir essa "embriaguez" ou "loucura" da razão, procurando reconhecer à razão as suas razões, mas ao mesmo tempo procurando reconhecer também à experiência as suas próprias razões. Em suma, tratava-se de salvar o princípio de Parmênides, mas, ao mesmo tempo, de salvar também os fenômenos.

4. Os físicos pluralistas e os físicos ecléticos

4.1. Empédocles e as quatro "raízes"

O primeiro pensador que procurou resolver a aporia eleática foi Empédocles, nascido em Agrigento em torno de 484/481 a.C. e falecido por volta de 424/421 a.C. De personalidade fortíssima, além de filósofo, foi também místico, taumaturgo e médico, além de ter sido ativo na vida pública. Compôs um poema *Sobre a natureza* e um *Carme Lustral*, dos quais nos chegaram só fragmentos. As

narrações sobre o seu fim pertencem à lenda: segundo alguns, teria desaparecido durante um sacrifício; segundo outros, ao contrário, ter-se-ia jogado no Etna.

Segundo Empédocles, da mesma forma que para Parmênides, o "nascer" e o "perecer", entendidos como um vir do nada e um ir ao nada, são impossíveis porque o ser é e o não-ser não é. Assim, não existem "nascimento" e "morte": aquilo que os homens chamaram com esses nomes, ao contrário, são o misturar-se e o dissolver-se de algumas substâncias que permanecem eternamente iguais e indestrutíveis. Tais substâncias são a *água*, o *ar*, a *terra* e o *fogo*, que Empédocles chamou "raízes de todas as coisas".

Os jônios haviam escolhido ora uma ora outra dessas realidades como "princípio", fazendo as outras dela derivarem através de um processo de transformação. A novidade de Empédocles consiste no fato de proclamar a *inalterabilidade qualitativa e a intransformabilidade de cada uma*. Nasce assim a noção de "elemento", precisamente como algo de originário e de "qualitativamente imutável", capaz apenas de unir-se e separar-se espacial e mecanicamente do outro. Como é evidente, trata-se de uma noção que só poderia nascer depois da experiência eleática, justamente como tentativa de superação das dificuldades por ela encontradas. E, assim, nasceu também a chamada *concepção pluralista*, que supera o monismo dos jônios e o monismo dos eleatas. Com efeito, também o "pluralismo" enquanto tal, ao nível de consciência crítica (assim como o conceito de "elemento"), só podia nascer como resposta às drásticas negações dos eleatas.

Desse modo, há quatro elementos que, unindo-se, dão origem à geração das coisas e, separando-se, dão origem à sua corrupção. Mas quais são as forças que os unem e separam? Empédocles introduziu as forças cósmicas do *Amor ou Amizade* (*philía*) e *do Ódio ou Discórdia (neîkos)*, respectivamente, como causa da união e da separação dos elementos. Tais forças, segundo uma alternância, predominam uma sobre a outra e vice-versa por períodos de tempo constantes, fixados pelo destino. Quando predomina o amor ou amizade, os elementos se reúnem em unidade; quando predomina o ódio ou discórdia, ao contrário, se separam.

Contrariamente ao que se poderia pensar à primeira vista, o cosmos não nasce quando prevalece o Amor ou Amizade, porque a predominância total dessa força faz com que os elementos se reúnam, formando uma unidade compacta, que Empédocles chama de Um ou Esfero (que lembra de perto a esfera de Parmênides):

> Mas era igual por toda parte e por tudo infinito,
> Esfero redondo, que goza de sua envolvente solidão.

Já quando o Ódio ou Discórdia prevalece totalmente, os elementos ficam completamente separados — e também neste caso as coisas e o mundo não existem.

O cosmos e as coisas do cosmos nascem então nos dois períodos de transição, que vão do predomínio da Amizade ao da Discórdia e, depois, do predomínio da Discórdia ao da Amizade. E em cada um desses períodos tem-se um progressivo nascer e um progressivo destruir-se de um cosmos, o que necessariamente, pressupõe a ação conjunta de ambas as forças.

Não se tem o momento da perfeição na constituição do cosmos, mas sim na constituição do Esfero.

São muito interessantes as reflexões de Empédocles sobre a constituição dos organismos e seus processos vitais, mas, sobretudo, suas tentativas para explicar os processos cognoscitivos. Das coisas e seus poros saem eflúvios que atingem os órgãos dos sentidos, de modo que as partes semelhantes dos nossos órgãos reconhecem as partes semelhantes dos eflúvios provenientes das coisas: o fogo conhece o fogo, a água conhece a água e assim por diante (na percepção visual, porém, o processo é inverso, pois os eflúvios partem dos olhos; entretanto, permanece o princípio de que o semelhante conhece o semelhante):

> Com a terra percebemos a terra; com a água, a água;
> com o éter, o éter divino; com o fogo, o fogo destruidor;
> com o Amor, o Amor; com a Contenda, a Contenda dolorosa.

Nessa visão arcaica do conhecimento, o pensamento tem o sangue por veículo e o coração por sede. Conseqüentemente, o pensar não é uma prerrogativa exclusiva do homem.

No *Carme Lustral*, Empédocles fez suas e desenvolveu as concepções órficas, apresentando-se como seu profeta e mensageiro. Em sugestivos versos, expressou o conceito de que a alma do homem é um demônio que foi banido do Olimpo por causa de sua culpa original, tendo sido jogado à mercê do ciclo dos nascimentos, sob todas as formas de vida, para expiar sua culpa. Entre outras coisas, escreveu:

> Também eu sou um desses,
> errante e fugitivo dos deuses,
> porque confiei na furiosa Contenda...
> Porque um dia fui menino e menina,
> arbusto e pássaro e mudo peixe do mar...

No poema, dá as normas de vida capazes de purificar-se e libertar-se do ciclo das reencarnações, e de retornar entre os deuses, "das humanas dores libertados, indenes, inviolados".

No pensamento de Empédocles, física, mística e teologia formam uma unidade compacta. Para ele, são divinas as quatro "raízes", ou seja, a água, o ar, a terra e o fogo; divinas são as forças da Amizade e da Discórdia; Deus é o Esfero; as almas são demônios, almas que, como todo o resto, são constituídas pelos elementos e forças cósmicas. Ao contrário do que muitos julgaram, há unidade de inspiração entre os dois poemas de Empédocles, não havendo de modo algum antítese entre dimensão "física" e dimensão "mística". Quando muito, a dificuldade é a oposta: neste universo em que tudo é "divino", inclusive a própria Discórdia, não se vê que coisa possa não sê-lo nem como a "alma" e o "corpo" podem estar em contraste, já que derivam das mesmas "raízes". Só Platão tentaria dar uma resposta a esse problema.

4.2. Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das homeomerias e da inteligência ordenadora

Anaxágoras deu prosseguimento à tentativa de resolver a grande dificuldade suscitada pela filosofia eleática. Nascido por volta de 500 a.C. em Clazômenas e falecido em torno de 428 a.C., Anaxágoras viveu durante três décadas em Atenas. Provavelmente, foi exatamente seu o mérito de ter introduzido o pensamento filosófico nessa cidade, destinada a tornar-se a capital da filosofia antiga. Ele escreveu um tratado *Sobre a natureza*, do qual sobreviveram até hoje fragmentos significativos.

Anaxágoras também se declara perfeitamente de acordo sobre a impossibilidade de que o não-ser seja e, portanto, de que "nascer" e "morrer" constituem eventos reais. Escreve ele: "Mas os gregos não consideram corretamente o nascer e o morrer: com efeito, coisa alguma nasce e morre, mas sim, a partir das coisas que existem, se produz um processo de composição e divisão. Assim, eles deveriam chamar corretamente *o nascer de compor-se* e *o morrer de dividir-se.*"

Essas "coisas que existem", as quais, compondo-se e decompondo-se, dão origem ao nascer e ao morrer de todas as coisas, não podem ser apenas as quatro raízes de Empédocles. Com efeito, a água, o ar, a terra e o fogo estão bem longe de terem condições de explicar as inumeráveis qualidades que se manifestam nos fenômenos. As "sementes" (*spérmata*) ou elementos dos quais derivam as coisas deveriam ser tantas quantas são as inumeráveis quantidades das coisas, precisamente "sementes com formas, cores e gostos de todo tipo", vale dizer, infinitamente variadas. Assim, essas *sementes* são o *originário qualitativo* pensado eleaticamente, não apenas como incriado (eterno), mas também como imutável (nenhuma qualidade se transforma em outra, exatamente à medida

que é originária). E esses "muitos" originários são, em suma, cada um, como Melisso pensava o Uno.

Mas essas sementes não são apenas infinitas em número tomadas em seu conjunto (infinitas qualidades), mas também infinitas quando tomadas cada uma separadamente, ou seja, são infinitas também em quantidade: não têm limites na grandeza (são inexauríveis) nem na pequenez, porque podem ser divididas ao infinito sem que a divisão chegue a um limite, ou seja, sem que se chegue ao nada (dado que o nada não existe). Assim, pode-se dividir qualquer semente que se queira (qualquer substância-qualidade) em partes sempre menores que as partes assim obtidas serão sempre da mesma qualidade, ao infinito. Precisamente por essa característica de serem-divisíveis-em-partes-que-são-sempre-iguais é que as "sementes" foram chamadas "homeomerias" (o termo aparece em Aristóteles, mas não é impossível que seja de Anaxágoras), que quer dizer "partes semelhantes", "partes qualitativamente iguais" (obtidas quando se divide cada uma das "sementes").

Inicialmente, essas homeomerias constituíam uma massa em que tudo era "misturado junto", de modo que "nenhuma se distinguia". Posteriormente, uma Inteligência (da qual logo falaremos) produziu um movimento que, da mistura caótica, produziu uma mistura ordenada, da qual brotaram todas as coisas. Conseqüentemente, cada uma e todas as coisas são *misturas* bem ordenadas, em que existem *todas as sementes de todas as coisas*, embora em medida reduzidíssima, variadamente proporcional. É a prevalência desta ou daquela semente que determina a diferença das coisas. Por isso, diz justamente Anaxágoras: "Tudo está em tudo." Ou ainda: "Em cada coisa há parte de cada coisa." No grão de trigo prevalece uma determinada semente, mas nele está tudo, em particular o cabelo, a carne, o osso etc. Diz ele: "Efetivamente, como se poderia produzir cabelo daquilo que não é cabelo e carne daquilo que não é carne?" Assim, é por esse motivo que o pão (o trigo), depois de comido e assimilado, torna-se cabelo, carne e todo o resto: porque no pão estão as sementes "de tudo". Esse é um paradoxo que se explica perfeitamente, levando-se em conta a problemática eleática, que Anaxágoras queria resolver: "A carne não pode nascer da não-carne, nem o cabelo do não-cabelo, à medida que o impede a interdição de Parmênides do não-é" (G. Calogero). Era assim que o filósofo de Clazômenas tentava salvar a imobilidade tanto "quantitativa" como "qualitativa": nada vem do nada nem vai para o nada, mas tudo está no ser desde sempre e para sempre, mesmo a qualidade aparentemente mais insignificante (o pêlo, o cabelo etc.).

Já dissemos que o movimento que faz nascer as coisas a partir

da mistura caótica originária é realizado por uma Inteligência divina. Eis como Anaxágoras a descreve, em um fragmento que chegou até nós e que constitui um dos vértices do pensamento pré-socrático: "Todas as outras coisas têm parte de cada coisa, mas a *inteligência é ilimitada*, independente e não misturada a alguma coisa, mas é só em si mesma. Com efeito, se ela não estivesse em si, mas misturada a alguma outra coisa, participaria de todas as coisas, estando misturada a alguma. De fato, em tudo se encontra parte de cada coisa, como já disse, e as coisas misturadas seriam um obstáculo para ela, de modo que não teria poder sobre alguma coisa como tem estando só em si mesma. *Com efeito, ela é a mais sutil e mais pura de todas as coisas, possui pleno conhecimento de tudo e tem imensa força*. E todas as coisas que têm vida, as maiores, *são todas dominadas pela inteligência*. A inteligência deu impulso à rotação universal, de modo que desde o princípio se desse o movimento rotatório. E, inicialmente, desde o pequeno iniciou o movimento de rotação, que se desenvolve em direção ao grande e se desenvolverá ainda mais. E todas as coisas formadas por composição, as formadas por separação e as que se dividem, todas a inteligência reconheceu; e as coisas que estavam para ser, as que eram e agora não são mais, todas as que são agora e as que serão, *todas a inteligência dispôs*, bem como a rotação que é percorrida agora pelos astros, o sol, a lua e aquela parte de ar e de éter que vai se formando. E foi precisamente a rotação que empreendeu o processo de formação. E se forma por separação: o denso do ralo, o quente do frio, o luminoso do obscuro e o seco do úmido. E há muitas partes de muitos. Completamente, porém, nada se forma nem as coisas se dividem uma da outra senão através da inteligência. E *a inteligência é toda ela semelhante, a maior e a menor*. Mas, por outro lado, nada é semelhante a nada, mas toda coisa é e era constituída pelas coisas mais vistosas das quais mais participa."

O fragmento, muito conhecido e justamente celebrado, contém uma intuição verdadeiramente grandiosa, ou seja, a intuição de um princípio que é uma realidade infinita, separada de todo o resto, a "mais sutil" e "mais pura" das coisas, igual a si mesma, inteligente e sábia. E com isso alcançamos um refinamento notável do pensamento pré-socrático: ainda não estamos na descoberta do *imaterial*, mas certamente estamos *no estágio* que a precede imediatamente.

Embora apreciando essa descoberta, Platão e Aristóteles lamentam o fato de que Anaxágoras não tenha utilizado a Inteligência de modo sistemático, mas somente quando não sabia sair da dificuldade, e de que, freqüentemente, tenha preferido continuar a explicar os fenômenos com os modelos usados pelos filósofos anteriores. Mas seria justamente o impacto da idéia de Anaxágoras

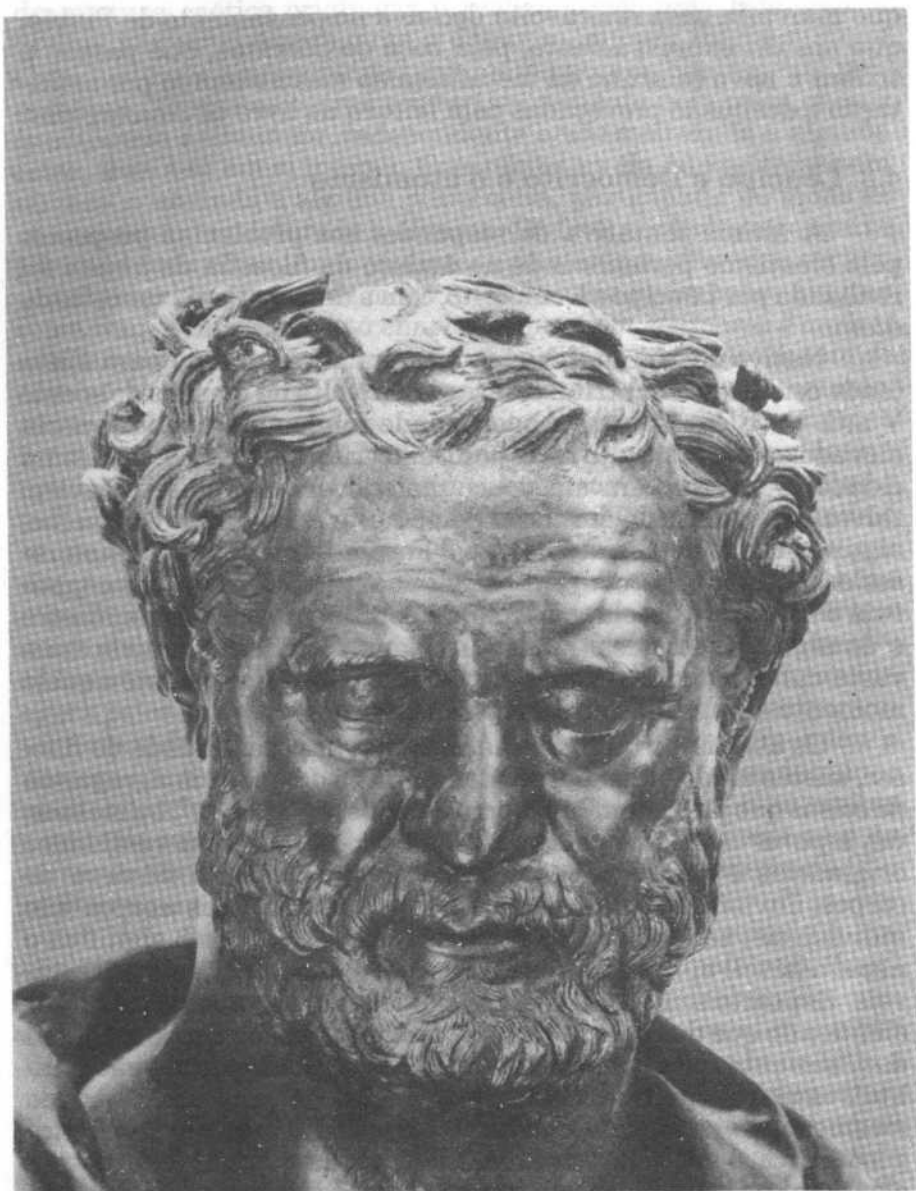
que marcaria uma reviravolta decisiva no pensamento de Platão, que nos diz expressamente, pela boca de Sócrates, que passou a trilhar o novo caminho da metafísica ao mesmo tempo por solicitação e desilusão provocadas pela leitura do livro de Anaxágoras.

4.3. Lêucipo e Demócrito e o atomismo

A última tentativa de responder aos problemas propostos pelo eleatismo permancendo no âmbito da filosofia da *physis* foi realizada por Lêucipo e Demócrito, com a descoberta do conceito de *átomo*.

Nativo de Mileto, Lêucipo foi para a Itália, indo para Eléia (onde conheceu a doutrina eleática), por volta de meados do século V a.C. De Eléia foi para Abdera, onde fundou a escola que seria elevada ao seu mais alto nível por Demócrito, nascido nesta mesma cidade. Demócrito era um pouco mais jovem do que seu mestre: talvez tenha nascido em torno de 460 a.C. e morreu muito velho, alguns lustros depois de Sócrates. Foram-lhe atribuídos numerosos escritos, mas, provavelmente, o conjunto dessas obras constituía o *corpus* da escola, para o qual confluíam as obras do mestre e de alguns discípulos. Realizou longas viagens e adquiriu uma vasta cultura, em diversos campos, talvez a maior que até aquele momento algum filósofo houvesse alcançado.

Os atomistas também reafirmam a impossibilidade do não-ser, sustentando que o nascer nada mais é do que "um agregar-se de coisas que já existem" e o morrer "um desagregar-se", ou melhor, um *separar-se* dessas coisas. Mas a concepção dessas realidades originárias é muito nova: trata-se de um "infinito número de corpos, invisíveis pela pequenez e o volume". Tais corpos são indivisíveis, sendo por isso á-tomos (em grego, atomo significa o não-divisível) e, naturalmente, incriados, indestrutíveis e imutáveis. Em certo sentido, esses "átomos" estão mais próximos do ser eleático do que das quatro "raízes" ou elementos de Empédocles ou das "sementes" ou homeomerias de Anaxágoras, porque são qualitativamente indiferenciados: todos eles são um ser-pleno do mesmo modo, sendo diferentes entre si somente na forma ou figura geométrica — e, como tais, mantêm ainda *a igualdade* do ser eleático de si consigo mesmo (absoluta indiferença qualitativa). Os átomos dos abderitas, portanto, são a fragmentação do Ser-Uno eleático em infinitos seres-unos, que aspiram a manter o maior número possível de características do Ser-Uno eleático.

Para o homem moderno, a palavra "átomo" evoca inevitavelmente significados que o termo adquiriu na física pós-Galileu. Nos abderitas, porém, o átomo levava o selo do modo de pensar especificamente grego. Ele indica uma *forma* originária, sendo,

Demócrito (que viveu na segunda metade do século V a.C.) foi o sistematizador do atomismo e a mente mais universal dos pré-socráticos.

portanto, átomo-forma, ou seja, forma indivisível. O átomo se diferencia dos outros átomos, além da *figura*, também pela *ordem* e pela *posição*. E as formas, assim como a posição e a ordem, podem variar ao infinito. Naturalmente, o átomo não é perceptível pelos sentidos, mas somente pela inteligência. O átomo, portanto, é a *forma visível ao intelecto*.

É claro que, para ser pensado como "pleno" (de ser), o átomo pressupõe necessariamente o "vazio" (de ser; portanto, o não-ser). Assim, o vazio é tão necessário como o pleno: sem vazio, os átomos-formas não poderiam se diferenciar nem se mover. Átomos, vazio e movimento constituem a explicação de tudo.

No entanto, está claro que os atomistas procuraram superar a grande aporia eleática, buscando salvar ao mesmo tempo a "verdade" e a "opinião", ou seja, os "fenômenos". A verdade é dada pelos átomos, que se diversificam entre si somente pelas diferentes determinações geométrico-mecânicas (figura, ordem e posição), bem como do vazio; os vários fenômenos ulteriores e suas diferenças derivam do diferente encontro dos átomos e do encontro posterior das coisas por eles produzidas com os nossos sentidos. Como escrevia Demócrito: "É *opinião* o frio e opinião o calor; *verdade* os átomos e o vazio." Certamente, essa foi a mais engenhosa tentativa de justificar a opinião (a *doxa*, como a chamavam os gregos) que ocorreu no âmbito dos pré-socráticos.

Mas é necessário outro esclarecimento acerca do *movimento*. Os estudos modernos mostraram que é preciso distinguir três formas de movimento no atomismo originário: a) o movimento primígenio dos átomos devia ser um movimento caótico, com os volteios em todas as direções dados pela poeira atmosférica que se vê nos raios de sol que se filtram através da janela; b) desse movimento, deriva um movimento vertiginoso, que leva os átomos semelhantes a agregarem-se entre si e os diversos átomos a disporem-se de modos diversos, gerando o mundo; c) por fim, há um movimento dos átomos que se libertam de todas as coisas (que são compostos atômicos), formando os eflúvios (um exemplo típico é o dos perfumes).

É evidente que, desde que que os átomos são infinitos, também são infinitos os mundos que deles derivam, diferentes uns dos outros (mas, por vezes, também idênticos, pois, na infinita possibilidade de combinações, é possível verificar-se uma combinação idêntica). Todos os mundos nascem, se desenvolvem e depois se corrompem, para dar origem a outros mundos, ciclicamente e sem fim.

Os atomistas passaram à história como aqueles que colocaram o mundo "ao sabor do acaso". Mas isso não quer dizer que eles não atribuem causas ao nascer do mundo (causas que, de fato, são as já explicadas), mas sim que não estabelecem uma causa *inteligente*, uma *causa final*. A ordem (o cosmos) é feito de um encontro mecânico entre os átomos, não projetado e não produzido por uma inteligência. A própria inteligência segue-se e não precede o composto atômico. Isso, porém, não impediu que os atomistas indicassem a existência de átomos em certo sentido privilegiados: lisos, esferiformes, de natureza ígnea, os constitutivos da alma e da inteligência. E, segundo testemunhos precisos, Demócrito teria até mesmo considerado tais átomos como divinos.

O conhecimento deriva dos eflúvios dos átomos que se desprendem de todas as coisas (como já dissemos), entrando em contato com os sentidos. Nesse contato, os átomos semelhantes fora de nós impressionam os semelhantes que estão em nós, de modo que o semelhante conhece o semelhante, analogamente ao que já havia dito Empédocles. Mas Demócrito insistiu também na diferença entre conhecimento sensorial e conhecimento inteligível: o primeiro nos dá só a *opinião*, ao passo que o segundo nos dá a *verdade*, no sentido que já apontamos.

Demócrito também ficou famoso por suas esplêndidas sentenças morais, que, no entanto, parecem provir mais da tradição da sabedoria grega do que de seus princípios ontológicos. A idéia central dessa ética é a de que "a *alma* é a morada da nossa sorte" e que é precisamente na alma e não nas coisas exteriores ou nos bens do corpo que está a raiz da felicidade ou da infelicidade. Por fim, há uma máxima sua que mostra como já amadurecera nele uma visão cosmopolita: "Todo país da terra está aberto ao homem sábio, porque a pátria do homem virtuoso é o universo inteiro."

4.4. A involução dos últimos físicos em sentido eclético e o retorno ao monismo: Diógenes de Apolônia e Arquelau de Atenas

As últimas manifestações da filosofia da *physis* assinalam, pelo menos em parte, uma involução em sentido eclético. Ou seja, tende-se a combinar as idéias dos filósofos anteriores. Alguns o fizeram de modo evidentemente inábil. Houve quem tenha tentado uma combinação entre Tales e Heráclito, propondo como princípio a água, da qual ter-se-ia gerado o fogo, que venceu a água e gerou o cosmos. Outros pensaram como princípio "um elemento mais denso do que o fogo e mais sutil do que o ar", concebendo-o também como infinito. É evidente a tentativa de mediar Heráclito e Anaxímenes, por um lado, e Tales e Anaxímenes, por outro.

Já bem mais séria foi a tentativa de Diógenes de Apolônia, que deve ter exercido sua atividade em Atenas entre 440 e 423 a.C. Diógenes sustentou a necessidade de retornar ao monismo do princípio, porque, em sua opinião, se os princípios fossem muitos, de natureza diferente entre si, não se poderiam misturar nem agir um sobre o outro. Assim, é necessário que todas as coisas nasçam por transformação a partir de um mesmo princípio. Esse princípio é "ar infinito", mas "é dotado de muita inteligência".

Nessa teoria, ele combina Anaximandro e Anaxágoras. Eis a sua mais conhecida passagem desenvolvendo esse conceito: "Parece-me que aquilo que os homens chamam de ar é dotado de inteligência, a todos regendo e governando. Porque, precisamente, ele parece-me ser Deus, chegando a toda parte, dispondo de tudo e estando dentro de toda coisa. Não há nada que não participe dele: entretanto, nenhuma coisa dele participa na mesma medida de outra, pois muitos são os modos do próprio ar e da inteligência. Com efeito, tem muitos modos: mais quente e mais frio, mais seco e mais úmido, mais parado e mais rápido. E há muitas outras modificações infinitas de prazer e de cor. Também as almas de todos os animais são a mesma coisa, um ar mais quente do que aquele de fora, onde vivemos, mas muito mais frio do que aquele que existe junto ao sol. Ora, esse calor não é igual em cada animal e nem mesmo em cada homem, mas também não difere muito: difere só o possível dentro dos limites da semelhanca das coisas. Contudo, não podem ser verdadeiramente do mesmo modo as coisas que mudam, estas e aquelas, antes de se transformarem no mesmo. Assim, já que a transformação tem muitos modos, também de muitos modos e muitos devem ser os animais e, pelo grande número de modificações, dessemelhantes entre si quanto à forma, ao modo de vida e à inteligência. Entretanto, todos vivem, vêem e ouvem por obra do mesmo elemento e também a sua inteligência deriva desse elemento em todos eles."

Naturalmente, a nossa alma é ar-pensamento, que, vivendo, respiramos, e que exala-se com o último suspiro quando morremos.

Tendo identificado a inteligência com o princípio-ar, Diógenes fez uso sistemático dela, exaltando aquela visão *finalística* do universo que, em Anaxágoras, era limitada. Ademais, a concepção teleológica de Diógenes teve uma notável influência no meio ateniense, constituindo um dos pontos de partida do pensamento socrático. Uma concepção análoga é atribuída a Arquelau de Atenas. Com efeito, parece que ele também falava, entre outras coisas, de "ar infinito" e de "Inteligência". Numerosas fontes o identificam como "mestre de Sócrates".

Aristófanes caricaturizou Sócrates nas *Nuvens*. E as nuvens são precisamente ar. Sócrates desce das nuvens e prega as nuvens,

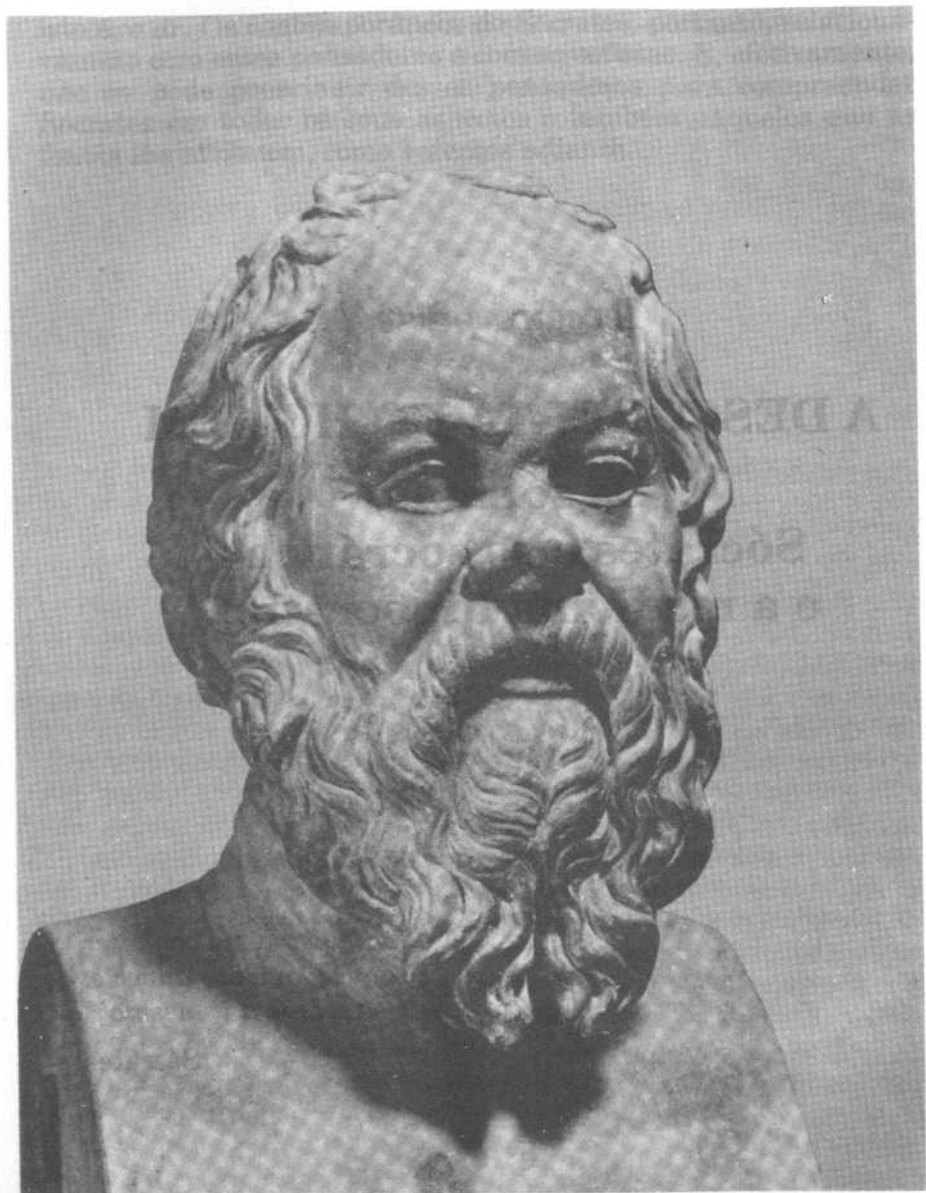
isto é, *o ar*. Os contemporâneos de Sócrates, portanto, relacionavam-no com esses pensadores e com os sofistas. E, efetivamente, não se pode prescindir desses pensadores para compreender Sócrates em todos os seus aspectos e também naqueles que as fontes lhe atribuem, como veremos adiante.

Terceira parte

A DESCOBERTA DO HOMEM

Os sofistas, Sócrates e os socráticos e a medicina hipocrática

"A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: 'Conhece-te a ti mesmo'."

Sócrates

Sócrates (470/469-399 a.C.) é o descobridor da essência do homem como "psyché". A partir de Platão, que fez dele o protagonista de quase todos os seus diálogos, tornou-se o símbolo da própria filosofia.

Capítulo III

A SOFÍSTICA E O DESLOCAMENTO DO EIXO DA PESQUISA FILOSÓFICA DO COSMOS PARA O HOMEM

1. Origens, natureza e finalidade do movimento sofístico

"Sofista" é um termo que significa "sábio", "especialista do saber". A acepção do termo, que em si mesma é positiva, tornou-se, porém, negativa sobretudo pela tomada de posição fortemente polêmica de Platão e Aristóteles. Como já havia feito Sócrates, eles sustentaram que o saber dos sofistas era "aparente" e não "efetivo" e que, ademais, não era professado tendo em vista a busca desinteressada da verdade, mas sim com objetivos de lucro. Platão, em especial, insistiu na periculosidade das idéias dos sofistas do ponto de vista moral, bem como em sua inconsistência teorética. Durante muito tempo, os historiadores da filosofia adotaram, além das informações fornecidas por Platão e Aristóteles sobre os sofistas, também as suas avaliações, de modo que, geralmente, o movimento sofista foi desvalorizado, sendo considerado predominantemente como um momento de grave decadência do pensamento grego. Somente em nosso século é que foi possível uma revisão sistemática desses juízos e, conseqüentemente, uma radical reavaliação histórica dos sofistas. Hoje, as conclusões extraídas por W. Jaeger são compartilhadas por todos. Escreve ele: "... os sofistas são um fenômeno tão necessário quanto Sócrates e Platão; aliás, sem eles, estes são absolutamente impensáveis".

Com efeito, os sofistas operaram uma verdadeira revolução espiritual, *deslocando o eixo da reflexão filosófica da* physis *e do* cosmos *para o homem e aquilo que concerne a vida do homem como membro de uma sociedade.* É compreensível, portanto, que a sofística tenha feito de seus temas predominantes a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação, ou seja,

aquilo que hoje chamamos a cultura do homem. Assim, é exato afirmar que, com os sofistas, inicia-se o *período humanista* da filosofia antiga.

Esse deslocamento radical do eixo da filosofia se explica pela ação conjunta de dois diferentes tipos de causas. Por um lado, como vimos, a filosofia da *physis* pouco a pouco havia exaurido todas as suas possibilidades. Com efeito, todos os caminhos já haviam sido palmilhados e o pensamento "físico" havia chegado aos seus limites extremos. Desse modo, era fatal a busca de outro objetivo. Por outro lado, no século V a.C., manifestaram-se fermentos sociais, econômicos e culturais que, ao mesmo tempo, favoreceram o desenvolvimento da sofística e, por seu turno, foram por ele favorecidos.

Antes de mais nada, recordemos a lenta mas inexorável crise da aristocracia, acompanhada *pari passu* pelo sempre crescente poder do *demos,* o povo; o afluxo sempre mais maciço de estrangeiros às cidades, especialmente em Atenas, com a ampliação do comércio, que, superando os limites de cada cidade, levava cada uma delas ao contato com um mundo mais amplo; a difusão dos conhecimentos e experiências dos viajantes, que levavam à inevitável comparação entre os usos, costumes e leis helênicos e usos, costumes e leis totalmente diferentes. Todos esses fatores contribuíram fortemente para o surgimento da problemática sofística. A crise da aristocracia implicou também na crise da antiga *areté,* os valores tradicionais, que eram precisamente os valores apreciados pela aristocracia. A crescente afirmação do poder do *demos* e a ampliação da possibilidade de aceder ao poder a círculos mais vastos fizeram cair a convicção de que a *areté* estivesse ligada à nascença, isto é, que se nascia virtuoso e não se tornava, colocando em primeiro plano a questão de como se adquire a "virtude política". A ruptura do círculo restrito da *polis* e o conhecimento de costumes, usos e leis opostos deveriam constituir a premissa do relativismo, gerando a convicção de que aquilo que era considerado eternamente válido, na verdade, não tinha valor em outros meios e em outras circunstâncias. Os Sofistas souberam captar de modo perfeito essas instâncias da época angustiada em que viveram, sabendo-as explicitar e dar-lhes forma e voz. E isso explica por que eles alcançaram tanto sucesso, especialmente entre os jovens: eles respondiam a reais necessidades do momento, propondo aos jovens a palavra nova que eles esperavam, já que não estavam mais satisfeitos com os valores tradicionais que a velha geração lhes propunha nem com o modo como os propunha.

Tudo isso permite-nos compreender melhor certos aspectos da sofística pouco apreciados no passado ou até julgados negativamente:

a) Além da busca do saber enquanto tal, é verdade que os sofistas visavam objetivos práticos, sendo essencial para eles a busca de alunos (que não era essencial para os físicos). Entretanto também é verdade que a objetivação prática das doutrinas sofistas apresenta também um aspecto altamente positivo: *com efeito, com os sofistas, o problema educacional e o compromisso pedagógico emergem para o primeiro plano e assumem um novo significado.* De fato, eles se fazem porta-vozes da idéia de que a "virtude" (a *areté*) não depende da nobreza do sangue e da nascença, mas *se funda no saber.* Assim, pode-se compreender por que, para os sofistas, a *pesquisa* da verdade estava ligada necessariamente à sua *difusão.* A idéia ocidental de "educação" com base na "difusão do saber" deve muito aos sofistas.

b) É verdade que os sofistas exigiam compensação pecuniária por seus ensinamentos. Isso escandalizava imensamente os antigos, porque, para eles, o saber era fruto de desinteressada comunhão espiritual, ao passo que só os aristocratas e ricos tinham acesso ao saber, pois já tinham os problemas práticos da vida resolvidos, dedicando ao saber o espaço de tempo "livre das necessidades". Já os sofistas haviam feito do saber uma profissão, devendo portanto exigir uma compensação para que pudessem viver e difundi-lo, viajando de cidade em cidade. Claro, pode-se censurar alguns sofistas pelos abusos em que caíram, mas não pelo princípio que introduziram, o qual, aliás, embora só depois de muito tempo, tornou-se uma prática comumente aceita. Assim, os sofistas rompiam com um esquema social que limitava a cultura só a determinadas camadas, oferecendo também a outras camadas a possibilidade de adquiri-la.

c) Os sofistas foram censurados por serem "nômades", desrespeitando o apego à cidade, que, para o grego de então, era uma espécie de dogma ético. Mas, visto do enfoque oposto, mais uma vez essa atitude se mostra positiva: os sofistas compreenderam que os estreitos limites da *polis* não tinham mais razão de ser e fizeram-se portadores de instâncias *pan-helênicas* — mais do que cidadãos de uma simples cidade, sentiam-se cidadãos da Hélade. Nesse ponto, inclusive, eles souberam até ver além de Platão e Aristóteles, que continuaram a ver na Cidade-Estado o paradigma do Estado ideal.

d) Os sofistas manifestaram uma notável *liberdade de espírito* em relação à tradição, às normas e aos comportamentos codificados, mostrando uma confiança ilimitada nas possibilidades da razão. Por esse motivo, foram chamados "os iluministas gregos", expressão que, oportunamente circunstanciada e historicizada, os define muito bem.

e) Os sofistas não constituem, de modo algum, um bloco compacto de pensadores. L. Robin escreveu justamente que "a sofística do século V representa um complexo de *esforços independentes* para satisfazer, com *meios análogos*, a *necessidades idênticas*". Já vimos quais eram essas necessidades. Resta examinar esses "esforços independentes" e esses "meios análogos". Mas, para nos orientarmos preliminarmente, precisamos distinguir três grupos de sofistas: 1) os grandes e famosos mestres da primeira geração, que não eram em absoluto privados de reservas morais e que o próprio Platão considerou dignos de certo respeito; 2) os "erísticos", que levaram o aspecto formal do método à exasperação, perderam interesse pelos conteúdos e também perderam a reseva moral dos mestres; 3) por fim, os "político-sofistas", que utilizaram idéias sofistas em sentido "ideológico", como diríamos hoje, ou seja, com finalidades políticas, caindo em excessos de vários tipos e chegando até à teorização do imoralismo.

Evidentemente, nos deteremos no primeiro grupo de sofistas, já que os outros são somente ou predominantemente a degeneração do fenômeno.

2. Protágoras e o método da antilogia

O sofista mais famoso e celebrado foi Protágoras, nascido em Abdera na década entre 491 e 481 a.C. e que morreu por volta de fins do século. Viajou por toda a Grécia e esteve em Atenas várias vezes, onde alcançou um grande sucesso. Também foi muito apreciado pelos políticos (Péricles confiou-lhe a tarefa de preparar a legislação para a nova colônia de Turi em 444 a,C.). *As Antilogias* constituem a sua principal obra, da qual nos chegaram apenas testemunhos.

A proposta basilar do pensamento de Protágoras era o axioma "o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são" (princípio do *homo mensura*). Por "medida", Protágoras entendia a "norma de juízo", enquanto por "todas as coisas" entendia todos os fatos e todas as experiências em geral. Tornando-se muito célebre, o axioma foi considerado — e efetivamente é — quase a *magna carta* do relativismo ocidental. Com efeito, com esse princípio, Protágoras pretendia negar a existência de um *critério absoluto* que discrimine ser e não-ser, verdadeiro e falso. O único critério é somente o homem, o *homem individual:* "Tal como cada coisa aparece para mim, tal ela é para mim; tal como aparece para ti, tal é para ti." Este vento que está soprando, por exemplo, é frio ou quente? Segundo o critério de Protágoras, a resposta é a

seguinte: "Para quem está com frio, é frio; para quem não está, não é." Então, sendo assim, ninguém está no erro, mas todos estão com a verdade (a *sua* verdade).

O relativismo expresso no princípio do homem-medida iria encontrar um aprofundamento adequado na obra mencionada, *As Antilogias,* que demonstra que "em torno de cada coisa há dois raciocínios que se contrapõem", isto é, que em torno de cada coisa é possível *dizer e contradizer,* ou seja, que é possível apresentar razões que se anulam reciprocamente. E esse, precisamente, iria ser o nó górdio do ensinamento de Protágoras: "Trata-se de ensinar a *criticar* e *discutir,* a organizar um torneio de razões contra razões" (L. Robin).

Registra-se também que Protágoras ensinava "a tornar mais forte o mais fraco argumento". O que não quer dizer que Protágoras ensinasse a injustiça e a iniqüidade contra a justiça e a retidão, mas, simplesmente, que ele ensinava os modos como, *técnica* e *metodologicamente,* era possível sustentar e levar à vitória o argumento que, em determinadas circunstâncias, podia ser o mais fraco na discussão (qualquer que fosse o conteúdo do objeto).

A "virtude" que Protágoras ensinava era exatamente essa "habilidade" de saber fazer prevalecer qualquer ponto de vista sobre a opinião oposta. E o sucesso dos seus ensinamentos deriva do fato de que, fortalecidos com essa habilidade, os jovens consideravam que poderiam fazer carreira nas assembléias públicas, nos tribunais, na vida pública em geral.

Para Protágoras, portanto, tudo é relativo: não existe um "verdadeiro" absoluto e também não existem valores morais absolutos ("bens"absolutos). Existe, entretanto, *algo que é mais útil, mais conveniente e, portanto, mais oportuno.* O sábio é aquele que conhece esse *relativo mais útil, mais conveniente e mais oportuno,* sabendo convencer também os outros a reconhecê-lo e pô-lo em prática.

Sendo assim, porém, o relativismo de Protágoras recebe uma forte limitação. Com efeito, pareceria assim que, enquanto é *medida e mensurador* em relação à verdade e à falsidade, o homem torna-se *medido em relação à utilidade,* ou seja, que, de alguma forma, a utilidade venha a se apresentar como objetiva. Em suma: pareceria que, para Protágoras, o bem e o mal seriam, respectivamente, o útil e o danoso; e o "melhor" e o "pior" seriam o "mais útil" e o "mais danoso".

Protágoras não percebeu nenhum contraste entre o seu relativismo e o seu pragmatismo baseado na utilidade, pela razão de que, ao nível empírico, o útil aparece sempre e somente no contexto de *correlações,* a ponto de não parecer possível determiná-lo a não ser determinado, ao mesmo tempo, o *sujeito* ao qual o útil

se refere, o *objetivo* para o qual é útil, as *circunstâncias* nas quais é útil e assim por diante. Em resumo, segundo Protágoras, o útil se apresentava como um conceito relativo. Assim, ele não se sentia incomodado ao afirmar que sua sabedoria consistia em saber reconhecer aquilo que é nocivo e útil à convivência ético-política dos homens e em saber demonstrar isso também para os outros, convencendo-os nesse sentido. Entretanto, com base em tudo o que nos foi legado de sua teoria, está claro que Protágoras não soube dizer *em que bases e com que fundamentos* o sofista pode reconhecer tal "útil" sociopolítico. Para fazê-lo, ele precisaria ter escavado mais profundamente na essência do homem, para determinar sua natureza. Mas, historicamente, essa tarefa iria caber a Sócrates.

Por fim, sabemos que Protágoras disse: "No que se refere aos deuses, eu não tenho possibilidades de afirmar que existem ou que não existem." Com base no seu método "antilógico", ele teria que demonstrar tanto os argumentos em favor da existência dos deuses como os contrários. O que não significa que ele foi um ateu, como alguns concluíram ainda na Antigüidade, mas apenas que foi um *agnóstico* do ponto de vista racional (embora, do ponto de vista prático, parece que ele tinha posicionamento positivo em relação aos deuses).

3. **Górgias e a retórica**

Górgias nasceu em Leontinos, na Sicília, por volta de 485/480 a.C. e viveu em perfeita saúde física por mais de um século. Viajou por toda a Grécia, alcançando amplos consensos em torno de si. A sua obra filosófica mais importante leva o título *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* (que é uma inversão do título da obra de Melisso).

Enquanto Protágoras parte do relativismo para implantar o método da *antilogia,* Górgias parte do *niilismo* para construir o edifício de sua retórica. O tratado *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* é uma espécie de manifesto do niilismo ocidental, baseando-se nas três teses seguintes: 1) O ser não existe, ou seja, existe o *nada.* Com efeito, os filósofos que falaram do ser determinaram-no de tal modo que chegaram a conclusões que se anulam reciprocamente, de modo que o ser não pode ser "nem uno, nem múltiplo; nem incriado, nem gerado" e, portanto, é nada. 2) Se o ser existisse, ele "não poderia ser cognoscível". Para provar essa afirmação, Górgias procurava se basear no princípio de Parmênides segundo o qual o pensamento é sempre e só pensamento do ser e que o não-ser é impensável. Há *pensados* (por exemplo, podemos pensar em carruagens correndo sobre o mar) que não existem e há não-existentes

(Cila, a Quimera etc.) que são pensados. Portanto, há divórcio e ruptura entre ser e pensamento. 3) Mesmo que fosse pensável, o ser permaneceria inexprimível. Com efeito, a palavra não pode transmitir verazmente coisa nenhuma que não seja ela própria: "Como é que (...) alguém poderia expressar com a *palavra* aquilo que *vê?* Ou como é que isso poderia tornar-se manifesto para quem o escuta sem tê-lo visto? Com efeito, assim como a vista não conhece sons, o ouvido não ouve as cores, mas os sons; e diz o certo quem diz, mas não diz uma cor nem uma experiência."

Destruída a possibilidade de alcançar uma "verdade" absoluta (a *aletheia*), parece que só restou a Górgias o caminho da "opinião" *(doxa)*. Ele, porém, negou também a opinião, considerando-a "a mais pérfida das coisas". Ele procura então um terceiro caminho, o da razão que se limita a iluminar, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades. E essa "não é uma ciência que permita definições ou regras absolutas, nem a vaga opinião individual. É (...) uma análise da situação, uma descrição daquilo que se deve ou não deve fazer (...). Então, Górgias é um dos primeiros representantes de uma *ética da situação*. Os deveres variam segundo o momento, a idade, a característica social; uma mesma ação pode ser boa ou má dependendo do seu sujeito. Está claro que esse trabalho teorético, feito sem bases metafísicas e sem princípios absolutos, comporta uma ampla aceitação de opiniões correntes: e isso explica aquela estranha mistura de novo e tradicional que encontramos em Górgias" (M. Migliori).

Já a sua posição em relação à retórica é nova. Se não existe uma verdade absoluta e tudo é falso, *a palavra adquire então uma autonomia própria,* quase ilimitada, porque desligada dos vínculos do ser. Em sua independência onto-veritativa, torna-se (ou pode se tornar) disponível para tudo. E eis então que Górgias descobre, precisamente ao nível teorético, aquele aspecto da palavra pelo qual (prescindindo de toda verdade), ela *pode ser portadora de persuasão, crença e sugestão.* A retórica é exatamente a arte que desfruta a fundo esse aspecto da palavra, podendo ser definida como *a arte de persuadir.* Na Grécia do século V a.C., essa arte era "o verdadeiro timão nas mãos dos homens de Estado" (W. Jaeger). Na época, o político era chamado "retor". Para Górgias, portanto, ser retor consiste em "ser capaz de persuadir os juízes nos tribunais, os conselheiros no Conselho, os membros da assembléia popular na Assembléia e, da mesma forma, qualquer outra reunião que se realize entre cidadãos". Ficam evidentes a validade e a importância política da retórica e, conseqüentemente, fica clara também a razão do enorme sucesso de Górgias.

Por fim, Górgias foi o primeiro filósofo que procurou teorizar aquilo que hoje chamaríamos de valência "estética" da palavra e

essência da poesia, que ele definiu deste modo: "(...) Em suas várias formas, eu considero e chamo a poesia de um discurso com métrica. E quem a escuta é invadido por um arrepio de estupor, uma compaixão que arranca lágrimas, um ardente desejo de dor — e, por efeito das palavras, a alma sofre o seu próprio sofrimento ao ouvir a fortuna e a desfortuna de fatos e pessoas estranhas."

Assim, como a retórica, a arte lida com sentimentos, mas, ao contrário da retórica, não visa interesses práticos, mas ao engano poético *(apáte)* enquanto tal (estética apatética). E tal "engano" é, evidentemente, a pura "ficção poética". De modo que Górgias podia muito bem dizer que, nessa espécie de engano, "quem engana está agindo melhor do que quem não engana e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado". Quem engana, ou seja, o poeta, é melhor por sua capacidade criadora de ilusões poéticas e quem é enganado é melhor porque é capaz de captar a mensagem dessa criatividade.

Tanto Platão com Aristóteles tratariam desses pensamentos, o primeiro para negar validade à arte, já o segundo para descobrir o poder catártico e purificador do sentimento poético, como veremos.

4. **Pródico e a sinonímia**

Nativo da Céa, em torno de 470-460 a.C., Pródico lecionou com sucesso em Atenas. A sua obra-prima intitulava-se *Horai* (talvez as deusas da fecundidade).

Pródico também foi mestre em elaborar discursos: Sócrates chegou a recordá-lo jocosamente como seu "mestre". A técnica que propunha baseava-se na *sinonímia,* ou seja, na distinção entre os vários sinônimos e na determinação precisa das nuanças do seu significado. Essa técnica não deixou de exercer influências benéficas sobre a metodologia socrática, como veremos, tendo em vista a busca de "o que é", ou seja, a essência das várias coisas.

No campo da ética, ficou famoso por uma sua reinterpretação, com base na doutrina sofística, do célebre mito representando Hércules na encruzilhada, ou seja, diante da escolha entre a virtude e o vício. Nessa reinterpretação, a virtude é apresentada como o meio mais idôneo para alcançar a verdadeira "vantagem" e a verdadeira "utilidade".

Por fim, sua interpretação dos deuses foi originalíssima. Segundo Pródico, os deuses são a hipostatização do útil e do vantajoso: "Em virtude da vantagem que daí derivava, os antigos consideraram como deuses o sol, a lua, as fontes e, em geral, todas

as forças que influem sobre a nossa vida, como, por exemplo, os egípcios fizeram em relação ao Nilo."

5. A corrente naturalista da sofística: Hípias e Antifonte

É um lugar comum a afirmação segundo a qual os sofistas teriam contraposto a "lei" à "natureza". Na realidade, essa contraposição não existe nem em Protágoras, nem em Górgias, nem em Pródico, mas, no entanto, está presente em Hípias, em Élida, e em Antifonte, que atuaram por volta de fins do século V a.C.

Hípias é conhecido por ter proposto uma forma de conhecimento enciclopédico e por ter ensinado a arte da memória (mnemotécnica). Em seu ensinamento, dava amplo espaço à matemática e às ciências da natureza, porque pensava que o conhecimento da natureza fosse indispensável para a boa condução da vida, que devia seguir precisamente as leis da natureza, mais do que as leis humanas. A natureza *une* os homens, ao passo que a lei freqüentemente os divide. Assim, ele deprecia a lei quando e no sentido que ela se opõe à natureza. Desse modo, nasce a distinção entre um direito ou uma lei natural e um direito positivo, ou seja, estabelecido pelo homem. O primeiro é eternamente válido, o segundo é contingente. E assim são lançadas as premissas que levarão a uma total dessacralização das leis humanas, que passarão a ser consideradas frutos de arbítrio. Entretanto, Hípias extraiu conseqüências mais positivas do que negativas da distinção que realizou. Em particular, ele ressalta que, com base na *natureza* (nas leis da natureza), não têm sentido as discriminações das leis positivas, que dividem os cidadãos de uma cidade dos de outra ou então que dividem os cidadãos no interior de uma mesma cidade. Desse modo, nascia um ideal cosmopolita e igualitário que era absolutamente novo para o mundo grego.

Antifonte radicaliza a antítese entre "natureza" e "lei", afirmando, com expressões eleáticas, que a "natureza" é a "verdade" e que a "lei" positiva é a "opinião", estando elas, portanto, quase sempre em antítese uma com a outra. Conseqüentemente, chega ao ponto de dizer que se deve seguir a lei da natureza e transgredir a dos homens, quando se puder fazê-lo impunemente.

As concepções igualitárias e cosmopolitas que emergiram com Hípias foram radicalizadas por Antifonte, que chega até mesmo a afirmar a igualdade de todos os homens: "Nós respeitamos e veneramos quem é de nobre origem, mas não respeitamos nem honramos quem é de nascença obscura. Nesse aspecto, nos comportamos uns em relação aos outros como bárbaros, *já que, por natureza, somos todos absolutamente iguais,* tanto gregos como bárbaros."

O "iluminismo" sofístico dissolveu aqui não só os velhos preconceitos de casta da aristocracia e o tradicional fechamento da *polis,* mas também o mais radical preconceito, comum a todos os gregos, sobre a sua superioridade em relação aos outros povos: cada cidadão de cada cidade é igual a cada cidadão de outra; cada homem de cada classe é igual a cada homem da outra; cada homem de cada país é igual a cada homem de outro, porque, *por natureza, cada homem é igual* a cada outro homem. Infelizmente, Antifonte não chegou a dizer em que consiste tal igualdade e qual é o seu fundamento: no máximo, ele chega a dizer que todos somos iguais porque todos temos as mesmas *necessidades naturais,* todos respiramos com a boca e o nariz etc. Mais uma vez, seria preciso esperar Sócrates para ter uma solução para o problema.

6. Erísticos e sofistas-políticos

Corrompendo-se, a antilogia de Protágoras gerou a erística, a arte da controvérsia com palavras que tem por fim a controvérsia em si mesma. Os erísticos cogitaram de uma série de problemas, que eram formulados de modo a prever respostas tais que fossem refutáveis em qualquer caso; dilemas que, mesmo sendo resolvidos, tanto em sentido afirmativo como negativo, levavam a respostas sempre contraditórias; hábeis jogos de conceitos construídos com termos que, em virtude de sua polivalência semântica, levavam o ouvinte sempre a uma posição de xeque-mate. Em resumo, os erísticos cogitaram todo aquele arsenal de raciocínios capciosos e enganosos que viriam a ser chamados de "sofismas". Platão apresenta a erística de modo perfeito em *Eutidemo,* mostrando todo o seu vazio.

Já os chamados sofistas-políticos derivam as suas armas do niilismo e da retórica gorgiana, quando não da contraposição entre natureza e lei.

Crícias, na segunda metade do século V a.C., dessacralizou o conceito dos deuses, considerando-os uma espécie de espantalho habilmente introduzido por um homem político particularmente inteligente para fazer respeitar as leis, que, por si sós, não têm força para se impor, sobretudo naqueles casos em que os homens não são vistos pelos guardiães da lei.

Trasímaco da Calcedônia, nas últimas décadas do século V a.C., chegou até mesmo a afirmar que "o justo é a vantagem do mais forte". E Calícles, protagonista do *Górgias* platônico — que, se não é personagem histórico, pelo menos espelha o modo de pensar dos sofistas-políticos —, achava que,— *por natureza, é justo que o forte domine o fraco,* subjugando-o inteiramente. Mas, como já disse-

mos, esses são os resultados deteriorados da sofística: a outra face, mais autêntica e positiva, iria ser revelada por Sócrates.

7. Conclusões sobre a sofística

Já vimos que, embora de modos diversos, os sofistas realizaram um deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmos para o homem. E precisamente nesse deslocamento é que está o seu mais relevante significado histórico e filosófico. Eles abriram o caminho para a filosofia moral, embora não tenham sabido alcançar os seus fundamentos últimos, porque não conseguiram determinar a *natureza do homem* enquanto tal.

Mas certos aspectos da sofística que, para muitos, pareceram excessos puramente destrutivos, também têm um sentido positivo. Com efeito, era preciso que certas coisas fossem destruídas para que pudessem ser reconstruídas sobre novas e sólidas bases, assim como era preciso que certos horizontes estreitos fossem violados para que se abrissem outros mais amplos.

Vejamos os exemplos mais significativos.

Os naturalistas haviam criticado as velhas concepções antropomórficas do divino, identificando este com o seu "princípio". Os sofistas rejeitaram os velhos deuses, mas, tendo rejeitado também a busca do "princípio", encaminharam-se para uma negação do divino. Protágoras permaneceu agnóstico, Górgias foi mais além com seu niilismo, Pródico entendeu os deuses como hipostatização do útil e Crícias como invenção "ideológica" de um hábil político. E, naturalmente, depois dessas críticas, não se podia voltar atrás: para pensar o divino, seria preciso procurar e encontrar uma esfera mais elevada onde colocá-lo.

O mesmo pode ser dito sobre a verdade. Antes do surgimento da filosofia, a verdade não se distinguia das aparências. Os naturalistas contrapuseram o *logos* às aparências, só nele reconhecendo a verdade. Mas Protágoras cindiu o *logos* nos "dois raciocínios", descobrindo que ele *diz e contradiz.* E Górgias rejeitou o *logos* como pensamento e só o salvou como palavra mágica, mas encontrou uma palavra que pode dizer tudo e o contrário de tudo, não podendo, portanto, expressar verdadeiramente nada. Como já disse um agudo intérprete dos sofistas, essas experiências são "trágicas": e nós acrescentamos que se descobriu que elas são trágicas precisamente porque o pensamento e a palavra perderam o seu objeto e a sua norma, perdendo o ser e a verdade. E a corrente naturalista da sofística, que, de alguma forma, mesmo que confusamente, intuiu esse fato, iludiu-se de poder encontrar um conteúdo que fosse de alguma forma objetivo no enciclopedismo. Mas, enquanto tal, esse enciclopedismo revelou-se completamente inútil.

A palavra e o pensamento só iriam recuperar a verdade em nível mais elevado.

E o mesmo vale também para o homem. Os sofistas destruíram a velha imagem de homem própria da poesia e da tradição pré-filosófica, mas não souberam reconstruir uma nova. Protágoras entendeu o homem predominantemente como sensibilidade e sensação relativizadora, Górgias como sujeito de emoções móveis, suscetível de ser arrastado em qualquer direção pela retórica, e os próprios sofistas que se vincularam à natureza falaram do homem sobretudo como natureza biológica e animal, subentendendo e, de qualquer modo, silenciando a sua natureza espiritual. *Para se reconhecer, o homem deveria encontrar uma base mais sólida.*

Agora, veremos como Sócrates soube finalmente encontrá-la.

Capítulo IV

SÓCRATES E OS SOCRÁTICOS MENORES

1. Sócrates e a fundação da filosofia moral ocidental

1.1. A vida de Sócrates e a questão socrática (o problema das fontes)

Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a.C. e morreu em 399 a.C., em virtude de uma condenação por "impiedade" (foi acusado de não crer nos deuses da cidade e de corromper os jovens; mas, por detrás de tais acusações, escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas). Era filho de um escultor e uma obstetriz. Não fundou uma escola, como os outros filósofos, realizando o seu ensinamento em locais públicos (nos ginásios, nas praças públicas etc.), como uma espécie de pregador leigo, exercendo um imenso fascínio não só sobre os jovens, mas tambem sobre os homens de todas as idades, o que lhe custou inúmeras aversões e inimizades.

Parece sempre mais claro que se deve distinguir duas fases na vida de Sócrates. Na primeira fase, ele esteve próximo dos físicos, particularmente Arquelau, que, como vimos, professava uma doutrina semelhante à de Diógenes de Apolônia (que misturava ecleticamente Anaxímenes e Anaxágoras). Sofrendo a influência da sofística, fez próprios os seus problemas, embora polemizando firmemente contra as soluções que lhes foram dadas pelos maiores sofistas. Assim sendo, não é estranho o fato de que Aristófanes, na célebre comédia *As nuvens*, representada no ano de 423 (portanto, quando Sócrates estava na metade de sua quarta década de vida), tenha apresentado um Sócrates bem diferente do apresentado por Platão e Xenofonte, que é o Sócrates da velhice, o Sócrates da última parte de sua vida.

Mas, como ressaltou oportunamente A. E. Taylor, além dos fatos de sua vida individual, os dois momentos da vida de Sócrates têm sua raiz no próprio momento histórico em que ele viveu: "Não

podemos nem mesmo começar a compreender Sócrates enquanto não tivermos claro para nós mesmos que a sua juventude e a sua primeira maturidade transcorreram em uma sociedade separada daquela em que cresceram Platão e Xenofonte por um abismo semelhante ao que separa a Europa pré-guerra da Europa do após-guerra." Sócrates não escreveu nada, considerando que a sua mensagem era transmissível pela palavra viva, através do diálogo e da "oralidade dialética", como já se disse muito bem. Seus discípulos fixaram por escrito uma série de doutrinas a ele atribuídas. Mas tais doutrinas freqüentemente não concordam entre si e, por vezes, até se contradizem. Aristófanes caricaturiza um Sócrates que, como vimos, não é o de sua última maturidade. Na maior parte de seus diálogos, Platão idealiza Sócrates e o faz porta-voz também de suas próprias doutrinas: desse modo, é dificílimo estabelecer o que é efetivamente de Sócrates nesses textos e o que, ao contrário, representa repensamentos e reelaborações de Platão. Em seus escritos socráticos, Xenofonte apresenta um Sócrates de dimensões reduzidas, com traços que às vezes limitam-se até mesmo com a banalidade (certamente, seria impossível que os atenienses tivessem motivos para condenar à morte um homem como o Sócrates descrito por Xenofonte). Aristóteles só fala de Sócrates ocasionalmente. Entretanto, suas afirmações são consideradas mais objetivas. Mas Aristóteles não foi contemporâneo de Sócrates: certamente, ele pode ter se documentado sobre o que registra, mas faltou-lhe o contato direto com a personagem, contato que, no caso de Sócrates, revela-se insubstituível. Por fim, os vários socráticos, fundadores das chamadas "escolas socráticas menores", deixaram muito pouco sobre ele, lançando luz apenas sobre um aspecto parcial de Sócrates.

Desse modo, alguns chegaram a sustentar a tese da impossibilidade de reconstruir a figura "histórica" e o pensamento efetivo de Sócrates. Por alguns lustros, as pesquisas socráticas caíram em séria crise. Mas hoje está abrindo caminho, não o critério da escolha entre as várias fontes ou de sua combinação eclética, mas sim o critério que pode ser definido como "a perspectiva do antes e depois de Sócrates". Vamos explicá-lo melhor: a partir do momento em que Sócrates atuou em Atenas, pode-se constatar que a literatura em geral, particularmente a filosófica, *registra uma série de novidades de alcance bastante considerável,* que depois, no âmbito do helenismo, iriam permanecer como aquisições irreversíveis e pontos constantes de referência. Mas há mais: as fontes a que nos referimos (e também outras fontes, além das mencionadas) concordam na indicação de Sócrates como o autor de tais novidades, seja de modo explícito, seja implícito. Assim, podemos creditar a Sócrates, com elevado grau de probabilidade, aquelas doutrinas que a cultura

grega recebeu no momento em que Sócrates atuava em Atenas e que os nossos documentos creditam a ele. Relida com base nesse critério, a filosofia socrática revela ter exercido tal peso no desenvolvimento do pensamento grego e do pensamento ocidental em geral que pode ser comparada a uma verdadeira revolução espiritual.

1.2. A descoberta da essência do homem (o homem é a sua *psyché*)

Depois de um período de tempo em que ouviu a palavra dos últimos naturalistas, mas sem se considerar de modo algum satisfeito, como já dissemos, Sócrates concentrou definitivamente o seu interesse na problemática do homem. Procurando resolver os problemas do "princípio" e da *physis,* os naturalistas se contradisseram a ponto de sustentar tudo e o contrário de tudo (o ser é uno, o ser é múltiplo; nada se move, tudo se move; nada se gera nem se destrói, tudo se gera e se destrói), o que significa que se propuseram problemas insolúveis para o homem. Conseqüentemente, ele se concentrou no homem, como os sofistas, mas, ao contrário deles, soube chegar ao fundo da questão, a tal ponto que chegou a admitir, malgrado a sua afirmação geral de não-saber (da qual falaremos adiante), que era sábio nessa matéria: "Na verdade, atenienses, por nenhuma outra razão eu granjeei este nome senão por causa de certa sabedoria. E que sabedoria é essa? Essa sabedoria é precisamente a *sabedoria humana* (ou seja, a sabedoria que o homem pode ter sobre o homem) — e pode ser que, dessa sabedoria, eu seja sábio."

Os naturalistas procuraram responder à seguinte questão: "O que é a natureza ou a realidade última das coisas?" Sócrates, porém, procura responder à questão: "O que é a natureza ou realidade última do homem?", ou seja, "o que é a essência do homem?".

Finalmente, a resposta é precisa e inequívoca: *o homem é a sua alma,* enquanto é precisamente a sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa. E por "alma" Sócrates entende a nossa razão e a sede de nossa atividade pensante e eticamente operante. Em breve: para Sócrates, a alma é o eu consciente, ou seja, *a consciência e a personalidade intelectual e moral.* Conseqüentemente, com essa sua descoberta, como foi justamente destacado, "Sócrates criou a tradição moral e intelectual da qual a Europa sempre viveu desde então" (A.E. Taylor). E um dos maiores historiadores do pensamento grego explicitou ainda

mais: "Para nós, a palavra *alma,* graças às correntes espirituais pelas quais passou à história, soa sempre com uma acentuação ética e religiosa. Assim como as palavras *serviço de Deus* e *cuidar da alma* (estas também usadas por Sócrates), ela tem uma conotação cristã. *Mas ela assumiu esse elevado significado pela primeira vez na pregação persuasiva de Sócrates"* (W. Jaeger).

É evidente que, se a essência do homem é a alma, cuidar de si mesmo significa cuidar da própria alma mais do que do corpo. E ensinar os homens a cuidarem da própria alma é a tarefa suprema do educador, precisamente a tarefa que Sócrates considera ter recebido de Deus, como se lê na *Apologia:* "Que é isto (...) é a ordem de Deus. E estou persuadido de que não há para vós maior bem na cidade do que esta minha obediência a Deus. Na verdade, não é outra coisa o que faço nestas minhas andanças a não ser persuadir a vós, jovens e velhos, de que não deveis cuidar do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais do que da alma, de modo que ela se torne ótima e virtuosíssima, e de que não é das riquezas que nasce a virtude, mas da virtude que nasce a riqueza e todas as outras coisas que são bens para os homens, tanto individualmente para os cidadãos como para o Estado."

Um dos raciocínios fundamentais feitos por Sócrates para provar essa tese é o seguinte: uma coisa é o "instrumento" que se usa e outra é o "sujeito" que usa o instrumento. Ora, o *homem* usa o seu próprio corpo como um instrumento, o que significa que o sujeito, que é o homem, e o instrumento, que é o corpo, são coisas distintas. Assim, à pergunta "o que é o homem?", não se pode responder que é o seu corpo, mas sim que é "aquilo que se serve do corpo". Mas "o que se serve do corpo é a psyché, a alma (= a inteligência)", de modo que a conclusão é inevitável: "A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: *Conhece-te a ti mesmo.* " Nesse ponto, Sócrates já havia levado sua doutrina a tal ponto de consciência e de reflexão crítica que chegou a deduzir todas as conseqüências que logicamente brotam dela, como veremos.

1.3. O novo significado de "virtude" e o novo quadro de valores

Em grego, aquilo que nós hoje chamamos "virtude" se diz "areté", como já acenamos, significando aquilo que torna uma coisa boa e perfeita naquilo que é, ou, melhor ainda, significa aquela atividade ou modo de ser que aperfeiçoa cada coisa, fazendo-a ser aquilo que deve ser. (Os gregos, portanto, falavam de virtude dos vários instrumentos, de virtude dos animais etc. Por exemplo: a "virtude" do cão é a de ser um bom guardião, a do cavalo é a de correr velozmente e assim por diante.) Conseqüentemente, a "virtude" do

homem outra não pode ser senão aquilo que faz com que a alma seja tal como a sua natureza determina que seja, ou seja, boa e perfeita. E, segundo Sócrates, esse elemento é a "ciência" ou o "conhecimento", ao passo que o "vício" seria a privação de ciência ou conhecimento, vale dizer, a "ignorância".

Desse modo, Sócrates opera uma revolução no tradicional quadro de valores. Os verdadeiros valores não são aqueles ligados às coisas exteriores, como a riqueza, o poder, a fama, e tampouco os ligados ao corpo, como a vida, o vigor, a saúde física e a beleza, mas somente os valores da alma, que se resumem, todos, no "conhecimento". Naturalmente, isso não significa que todos os valores tradicionais tornam-se desse modo "desvalores"; significa, simplesmente, que "*em si mesmos,* não têm valor". Eles só se tornam ou não valores se forem usados como o "conhecimento" exige, ou seja, em função da alma e de sua "areté".

Em resumo: riqueza, poder, fama, saúde, beleza e semelhantes "(...) ao que me parece, *por sua natureza,* não podem ser chamados de bens em si mesmos. A proposição é outra: dirigidos pela ignorância, revelam-se males maiores do que os seus contrários, porque mais capazes de servir a uma má direção; se, no entanto, são governados pelo juízo e pela ciência ou conhecimento, são bens maiores; em si mesmos, nem uns nem outros têm valor".

1.4. **Os paradoxos da ética socrática**

A tese socrática que apresentamos implicava duas conseqüências, que foram consideradas muito mais como "paradoxos", mas que são muito importantes e devem ser oportunamente clarificadas: 1) A virtude (cada uma e todas as virtudes, sabedoria, justiça, fortaleza, temperança) é ciência (conhecimento) e o vício (cada um e todos os vícios) é ignorância. 2) Ninguém peca voluntariamente: quem faz o mal, fá-lo por ignorância do bem. Essas duas proposições resumem tudo o que foi denominado "intelectualismo socrático", enquanto reduzem o bem moral a um dado de conhecimento, de modo a considerar impossível conhecer o bem e não fazê-lo. O intelectualismo socrático influenciou todo o pensamento dos gregos, a ponto de tornar-se quase um mínimo denominador comum de todos os sistemas, seja na época clássica, seja na época helenística. Entretanto, malgrado o seu excesso, as duas proposições enunciadas contêm algumas instâncias muito importantes.

1) Em primeiro lugar, cabe destacar a forte carga sintética da primeira proposição. Com efeito, a opinião corrente entre os gregos

antes de Sócrates (inclusive a dos sofistas, que, no entanto, pretendiam ser "mestres da virtude") considerava *as diversas virtudes como uma pluralidade* (uma coisa é a "justiça", outra a "santidade", outra a "prudência", outra a "temperança", outra a "sabedoria"), mas da qual não sabiam captar o nexo essencial, ou seja, aquele algo que faz com que as *diversas* virtudes sejam uma *unidade* (algo que faça precisamente com que todas e cada uma delas sejam "virtudes"). Além disso, todos viam as diversas virtudes como coisas fundadas nos hábitos, no costume e nas convenções aceitas pela sociedade. Sócrates, no entanto, tenta *submeter a vida humana e os seus valores ao domínio da razão* (assim como os naturalistas haviam tentado submeter o cosmos e suas manifestações ao domínio da razão). E como, para ele, a própria natureza do homem é a sua alma, ou seja, a razão, e as virtudes são aquilo que aperfeiçoa e concretiza plenamente a natureza do homem, ou seja, a razão, então é evidente que as virtudes revelam-se como uma forma de ciência e de conhecimento, precisamente porque são a ciência e o conhecimento que aperfeiçoam a alma e a razão, como já dissemos.

2) Mais complexas são as razões que estão na base do segundo paradoxo. Sócrates, porém, viu muito bem que o homem, por sua natureza, procura sempre o seu próprio bem e que, quando faz o mal, na realidade não o faz *porque se trate do mal,* mas porque daí *espera extrair um bem.* Dizer que o mal é "involuntário" significa que o homem se engana ao esperar um bem dele e que, na realidade, está cometendo um erro de cálculo e, portanto, se enganando. Ou seja, em última análise, é vítima de "ignorância".

Ora, Sócrates tem perfeitamente razão quando diz que o conhecimento é condição necessária para fazer o bem (porque, se não conhecemos o bem, não podemos fazê-lo), mas está enganado ao considerar que, além de condição *necessária,* ela também é condição *suficiente.* Em suma, Sócrates cai numa espécie de racionalismo. Com efeito, para fazer o bem também é necessário o concurso da "vontade". Mas os filósofos gregos não detiveram sua atenção na "vontade", que iria se tornar central e essencial na ética dos cristãos. Para Sócrates, em conclusão, é impossível dizer "vejo e aprovo o melhor, mas no agir me atenho ao pior", porque quem vê o melhor *necessariamente* também o faz. Em conseqüência, para Sócrates, como para quase todos os filósofos gregos, o *pecado* se reduz a um "erro de cálculo", a um "erro de razão", precisamente à "ignorância" do verdadeiro bem.

1.5. A descoberta socrática do conceito de liberdade

A mais significativa manifestação da excelência da *psyché* ou *razão* humana se dá naquilo que Sócrates denominou de "autodomínio" *(enkráteia),* ou seja, do domínio de si mesmo nos estados de prazer, dor e cansaço, no urgir das paixões e dos impulsos: "Considerando o autodomínio como a base da virtude, cada homem deveria procurar tê-lo." Substancialmente, o autodomínio significa *domínio de sua racionalidade sobre a sua própria animalidade*, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos ligados ao corpo. Conseqüentemente, pode-se compreender perfeitamente que Sócrates tenha identificado expressamente a *liberdade* humana com esse domínio da racionalidade sobre a animalidade. O verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar os seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar seus instintos, torna-se vítima deles.

Estreitamente ligado a esse conceito de autodomínio e de liberdade encontra-se o conceito de "autarquia", isto é, de "autonomia". Deus não tem necessidade de nada. E o sábio é aquele que mais se aproxima desse estado, sendo portanto aquele que procura ter necessidade apenas de muito pouco. Com efeito, para o sábio que vence os instintos e elimina todas as coisas supérfluas, basta a razão para que viva feliz.

Como foi justamente ressaltado, estamos aqui diante de uma nova concepção de *herói.* O herói, tradicionalmente, era aquele que é capaz de vencer todos os inimigos, os perigos, as adversidades e o cansaço externos. Já o novo herói é aquele que sabe vencer os inimigos interiores: "Somente o sábio, que esmagou os monstros selvagens das paixões que se lhe agitam no peito, é verdadeiramente suficiente a si mesmo: ele se aproxima ao máximo da divindade, do ser que não tem necessidade de nada" (W. Jaeger).

1.6. O novo conceito de felicidade

Precisamente a partir de Sócrates, a maior parte dos filósofos gregos passou a apresentar suas mensagens ao mundo como mensagens de *felicidade.* Em grego, "felicidade" se diz *"eudaimonía",* que, originalmente, significava ter tido a sorte de possuir um demônio-guardião bom e favorável, que garantia uma boa sorte e uma vida próspera e agradável. Mas os pré-socráticos já haviam interiorizado esse conceito: Heráclito escrevia que "o caráter moral é o verdadeiro demônio do homem" e que "a felicidade é bem

diferente dos prazeres", ao passo que Demócrito dizia que "não se tem a felicidade nos bens exteriores" e que "a alma é a morada de nossa sorte".

Com base nas premissas que ilustramos, o discurso de Sócrates aprofunda e fundamenta de modo sistemático precisamente esses conceitos. A felicidade não pode vir das coisas exteriores, do corpo, mas somente da alma, porque esta e só esta é a sua essência. E a alma é feliz quando é ordenada, ou seja, virtuosa. Diz Sócrates: "Para mim, quem é virtuoso, seja homem ou mulher, é feliz, ao passo que o injusto e malvado é infeliz". Assim como a doença e a dor física são *desordem* do corpo, a saúde da alma é *ordem* da alma — e essa ordem espiritual ou harmonia interior é a felicidade.

Sendo assim, segundo Sócrates, o homem virtuoso entendido nesse sentido "não pode sofrer nenhum mal, nem na vida, nem na morte". Nem na vida, porque os outros podem danificar-lhe os haveres ou o corpo, mas não arruinar-lhe a harmonia interior e a ordem da alma. Nem na morte, porque, se existe um além, o virtuoso será premiado; se não existe, ele já viveu bem no aquém, ao passo que o além é como um ser no nada. De qualquer forma, Sócrates tinha a firme convicção de que a virtude já tem o seu prêmio intrinsecamente, em si mesma, isto é, essencialmente: assim, vale a pena ser virtuoso, porque a própria virtude já constitui um fim. E, sendo assim, para Sócrates, o homem pode ser feliz nesta vida, quaisquer que sejam as circunstâncias em que lhe cabe viver e qualquer que seja a situação no além. O homem é o verdadeiro artífice de sua própria felicidade ou infelicidade.

1.7. A revolução da "não-violência"

Muitíssimo se discutiu sobre as razões que levaram à condenação de Sócrates. Do ponto de vista jurídico, está claro que procediam os crimes que lhe foram imputados. Ele "não acreditava nos deuses da cidade" porque acreditava num Deus superior e "corrompia os jovens" porque lhes ensinava essa doutrina. Entretanto, depois de se ter defendido corajosamente no tribunal, tentando demonstrar que estava com a verdade, mas não tendo conseguido convencer os juízes, aceitou a condenação e recusou-se a fugir do cárcere, apesar dos amigos terem organizado tudo para a sua fuga. As suas motivações eram exemplares: a fuga teria significado uma violação do veredito e, portanto, violação da lei. A verdadeira arma de que o homem dispõe é a sua razão e, portanto, a *persuasão*. Se, fazendo uso da razão, o homem não consegue alcançar seus objetivos com a persuasão, então deve se conformar, porque, como tal, a violência é uma coisa ímpia. Como Platão coloca

na boca de Sócrates: "Não se deve desertar, nem retirar-se, nem abandonar o seu posto, mas sim, na guerra, no tribunal e em qualquer lugar, é preciso fazer aquilo que a pátria e a cidade ordenam ou então persuadi-las em que consiste a justiça, ao passo que *fazer uso da violência é coisa ímpia*". E Xenofonte escreve: "Preferiu morrer, permanecendo fiel à lei, *do que viver violando-a*".

Ao dotar Atenas de leis, Sólon já havia proclamado em alta voz: "Não quero valer-me da violência das tiranias", mas sim da justiça. E um estudioso observou oportunamente o seguinte: "Na Ática dos primeiros séculos, o fato de que nenhum homem em cujas mãos o destino colocou o poder tenha deixado de exercê-lo nem a ele renunciado por amor à justiça é algo que teve conseqüências incalculáveis para a vida jurídica e política da Grécia e da Europa" (B. Snell). Mas a posição assumida por Sócrates foi ainda mais importante. Com ele, além de ser explicitamente teorizada, a concepção da revolução da não-violência foi demonstrada inclusive com sua própria morte, sendo desse modo transformada em uma "conquista para sempre". Ainda recentemente, Martin Luther King, o líder negro norte-americano da revolução não-violenta, baseava-se nos princípios socráticos, além dos cristãos.

1.8. **A teologia socrática**

E qual era a concepção de Deus que Sócrates ensinava, a ponto de oferecer a seus inimigos o pretexto para condená-lo à morte, já que era contrária aos "deuses em que a cidade acreditava"? Era a concepção indiretamente preparada pelos filósofos naturalistas, culminando no pensamento de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia: o Deus-inteligência ordenadora. Sócrates, porém, desligou essa concepção dos pressupostos próprios desses filósofos (sobretudo de Diógenes), "des-fisicizando-a" e deslocando-a para um plano afastado o mais possível dos pressupostos próprios da "filosofia da natureza" anterior.

Sobre esse tema, pouco sabemos através de Platão, ao passo que Xenofonte nos informa amplamente. Eis o raciocínio registrado nos *Memorabilia,* que constitui a primeira prova racional da existência de Deus que chegou até nós e que iria constituir a base de todas as provas posteriores: a) Aquilo que não é simples obra do acaso, sendo constituído para alcançar um objetivo e um *fim,* pressupõe uma inteligência que o produziu por razões evidentes. Ademais, observando o homem, em especial, notamos que cada um e todos os seus órgãos estão constituídos de tal modo que não podem ser absolutamente explicáveis como obra do acaso, mas apenas como obra de uma inteligência que idealizou expressamente essa

constituição. b) Contra esse argumento, poder-se-ia objetar que, ao contrário dos artífices terrenos, que podem ser vistos ao lado de suas obras, essa Inteligência *não pode ser vista.* Mas Sócrates observa que essa objeção não procede, porque a nossa alma (= inteligência) também não pode ser vista e, mesmo assim, ninguém ousa afirmar que, pelo fato de a alma (= inteligência) não ser vista, também não existe e que nós fazemos por acaso tudo o que fazemos. c) Por fim, segundo Sócrates, é possível estabelecer, com base nos privilégios que o homem tem em relação a todos os outros seres (como, por exemplo, a estrutura física mais perfeita e, sobretudo, a posse de alma e de inteligência), que o artífice divino cuidou do homem de um modo inteiramente particular.

Como se vê, o argumento gira em torno deste núcleo central: o mundo e o homem são constituídos de tal modo (ordem, finalidade) que só uma causa adequada (ordenadora, finalizante e, portanto, inteligente) pode explicá-los. E, com sua ironia, Sócrates lembrava àqueles que rejeitavam esse raciocínio que nós possuímos uma parte de todos os elementos que estão presentes em grandes massas no universo, coisa que ninguém ousa negar: como então poderíamos pretender que nós, homens, nos assenhoreamos de toda a inteligência que existe, não podendo haver nenhuma outra inteligência fora de nós? É evidente a incongruência lógica dessa pretensão.

O Deus de Sócrates, portanto, é a inteligência, que conhece todas as coisas sem exceção e é atividade ordenadora e providência. É uma providência, porém, que se ocupa com o mundo e os homens em geral, como também do homem virtuoso em particular (para a mentalidade antiga, o semelhante tem comunhão com o semelhante, razão pela qual Deus tem uma comunhão estrutural com o bom), mas não com o homem individualmente enquanto tal (a menos que se trate de homem mau). Somente no pensamento cristão é que surgiria uma providência que se ocupa com o *indivíduo* enquanto tal.

1.9. O *"daimonion"* socrático

Entre as acusações contra Sócrates estava também a de que era culpado "de introduzir novos *daimónia*", novas entidades divinas. Em sua *Apologia,* Sócrates diz o seguinte a propósito da questão: "A razão (...) é aquela que muitas vezes e em diversas circunstâncias ouvistes dizer, ou seja, que em mim se verifica *algo de divino e demoníaco,* precisamente aquilo que Melito (o acusador), jocosamente, escreveu no seu ato de acusação: é como uma voz que se faz ouvir dentro de mim desde quando era menino e que, quando se faz ouvir, sempre me detém de fazer aquilo que estou a

ponto de fazer, mas que nunca me exorta a fazer." Portanto, o *daimonion* socrático era "uma voz divina" que lhe *vetava* determinadas coisas: ele o interpretava como uma espécie de sortilégio, que o salvou várias vezes dos perigos ou de experiências negativas.

Os estudiosos ficaram muito perplexo diante desse *daimonion*. E as exegeses que dele foram propostas são as mais díspares. Alguns pensaram que Sócrates estivesse ironizando, outros falaram de voz da consciência, outros do sentimento que perpassa o gênio. E até se poderia incomodar a psiquiatria para entender a "voz divina" como fato patológico ou então chamar à cena as categorias da psicanálise. Mas é claro que, assim fazendo, estamos caindo no arbítrio.

Se quisermos nos limitar aos fatos, devemos raciocinar como segue.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que o *daimonion* não tem nada a ver com o campo das verdades filosóficas. Com efeito, a "voz divina" interior não revela em absoluto a Sócrates a "sabedoria humana" de que ele é portador, nem qualquer das propostas gerais ou particulares de sua ética. Para Sócrates, os princípios filosóficos extraem sua validade do *logos* e não da divina revelação.

Em segundo lugar, Sócrates não relacionou com o *daimonion* nem mesmo a sua opção moral de fundo, que, no entanto, ele considera provir de uma ordem divina: "Cabe-me fazer isto (fazer filosofia e exortar os homens a cuidarem da alma) porque *fui ordenado* por Deus, com vaticínios e sonhos, em suma, com qualquer daqueles modos pelos quais a sorte divina ordena, por vezes, o homem a fazer alguma coisa." Já o *daimonion* não lhe "ordenava", mas lhe "vetava".

Excluídos os campos da filosofia e da opção ética de fundo, resta apenas *o campo dos eventos e ações particulares*. E é exatamente a esse campo que se referem todos os textos à disposição sobre o *daimonion* socrático. Trata-se, portanto, de um fato que diz respeito ao *indivíduo* Sócrates e aos *acontecimentos particulares* de sua existência: era um "sinal" que, como dissemos, o impedia de fazer coisas particulares que lhe teriam acarretado prejuízos. A coisa da qual o afastou mais firmemente foi a participação ativa na vida política, sobre o que ele diz: "Vós o sabeis bem, atenienses, que, se há tempos eu me houvesse metido a ocupar-me dos negócios do Estado (coisa da qual o demônio me afasta), há tempos eu já estaria morto e não teria feito nada de útil, nem para vós nem para mim."

Em suma, o *daimonion* é algo que diz respeito à excepcional personalidade de Sócrates, devendo ser colocado no mesmo plano de certos momentos de concentração muito intensa, bastante próximos aos arrebatamentos de êxtase em que Sócrates mergulhava algumas vezes e que duravam longamente, coisa da qual

nossas fontes falam expressamente. Portanto, o *daimonion* não deve ser relacionado com o pensamento e a filosofia de Sócrates: ele próprio manteve as duas coisas distintas e separadas — e o mesmo deve fazer o intérprete.

1.10. O método dialético de Sócrates e sua finalidade

O método e a dialética de Sócrates também estão ligados à sua descoberta da essência do homem como *psyché,* porque tendem de modo consciente a despojar a alma da ilusão do saber, curando-a dessa maneira a fim de torná-la idônea a receber a verdade. Assim, as finalidades do método socrático são fundamentalmente de natureza ética e educativa e apenas secundária e mediatamente de natureza lógica e gnosiológica. Em suma: dialogar com Sócrates levava a um "exame da alma" e a uma prestação de contas da própria vida, ou seja, a um "exame moral", como bem destacavam seus contemporâneos. É como podemos ler em um testemunho platônico: "Quem quer que esteja próximo a Sócrates e, em contato com ele, ponha-se a raciocinar, qualquer que seja o assunto tratado, é arrastado pelas espirais do discurso e inevitavelmente forçado a seguir adiante, até ver-se prestando contas de si mesmo, dizendo inclusive de que modo vive e de que modo viveu. E, uma vez que se viu assim, Sócrates não mais o deixa."

E precisamente a esse "prestar contas da própria vida", que era o fim específico do método dialético, é que Sócrates atribui a verdadeira razão que lhe custou a vida: para muitos, calar Sócrates através da morte significava libertar-se de ter que "desnudar a própria alma". Mas o processo posto em movimento por Sócrates já se havia tornado irreversível. E a supressão física de sua pessoa não podia mais, de modo algum, deter esse processo. A tal ponto que Platão chegou a pôr na boca de Sócrates esta profecia: "(...) Eu digo, cidadãos que me haveis matado, que uma vingança recairá sobre vós, logo depois de minha morte, bem mais grave do que aquela pela qual vos vingastes de mim, matando-me. Hoje, vós fizestes isso na esperança de que vos tereis libertado de ter que prestar contas de vossa vida. No entanto, vos acontecerá inteiramente o contrário: eu vô-lo predigo. Não serei mais somente eu, mas muitos a vos pedir contas: todos aqueles a quem até hoje eu detinha e vós não percebíeis. E serão tanto mais obstinados quanto mais jovens são — e tanto mais vós vos indignardes. Pois se, matando homens, pensais impedir que alguém mostre a vergonha de vosso viver errôneo, não estais pensando bem. Não, não é esse o modo de libertar-vos dessas pessoas, não é absolutamente possível e nem belo. Mas há outro modo, belíssimo e muito fácil: não cortar a

palavra alheia, mas, muito mais, trabalhar para ser sempre mais virtuoso e melhor."

E agora, que estabelecemos a finalidade do "método" socrático, devemos identificar a sua estrutura.

A dialética de Sócrates coincide com o seu próprio dialogar (*dia-logos*), que consta de dois momentos essenciais: a "refutação" e a "maiêutica". Ao fazê-lo, Sócrates valia-se da máscara do "não saber" e da temida arma da "ironia". Cada um desses pontos deve ser compreendido adequadamente.

1.11. O "não saber socrático"

Os sofistas mais famosos colocavam-se em relação aos ouvintes na soberba atitude de quem sabe tudo. Sócrates, ao contrário, colocava-se diante dos interlocutores na atitude de quem não sabe, tendo tudo para aprender.

Mas muitos equívocos têm sido cometidos em relação a esse "não saber" socrático, a ponto de se ver nele o início do ceticismo. Na realidade, ele pretendia ser uma afirmação de ruptura: a) em relação ao saber dos naturalistas, que se havia revelado vão; b) em relação ao saber dos sofistas, que logo se havia revelado mera presunção; c) em relação ao saber dos políticos e dos cultores das várias artes, que quase sempre se revelava inconsistente e acrítico. Mas não é só isso: o significado da afirmação do não-saber socrático pode ser calibrado mais exatamente se, além de relacioná-lo com o saber dos homens, o relacionarmos também com o saber de Deus. Como veremos, para Sócrates Deus é onisciente, estendendo-se o seu conhecimento do universo ao homem, sem qualquer espécie de restrição. Ora, é precisamente quando comparado com a estatura desse saber divino que o saber humano mostra-se em toda a sua fragilidade e pequenez. E, nessa ótica, não apenas aquele saber ilusório de que falamos, mas também *a própria sabedoria humana socrática revela-se um não-saber*. De resto, na *Apologia*, interpretando a sentença do Oráculo de Delfos, segundo a qual ninguém era mais sábio do que Sócrates, o próprio Sócrates explicita esse conceito: "Unicamente Deus é sábio. E é isso o que ele quer significar em seu oráculo: que a sabedoria do homem pouco ou nada vale. Considerando Sócrates como sábio, creio eu, não quer se referir propriamente a mim, Sócrates, mas somente usar o meu nome como um exemplo. É quase como se houvesse querido dizer assim: 'Homens, é sapientíssimo dentre vós aquele que, como Sócrates, tiver reconhecido que, na verdade, a sua sabedoria não tem valor.' "

A contraposição entre "saber divino" e "saber humano" era uma das antíteses muito caras a toda a sabedoria proveniente da Grécia — que, portanto, Sócrates volta a reafirmar.

Por fim, deve-se destacar o poderoso efeito irônico de benéfico abalo que o princípio do não-saber provocava nas relações com o interlocutor: acarretava o atrito do qual brotava a centelha do diálogo.

1.12. A ironia socrática

A ironia é a característica peculiar da dialética socrática, não apenas do ponto de vista formal, mas também do ponto de vista substancial. Em geral, ironia significa "simulação". Em nosso caso específico, indica o jogo brincalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo. Como escreveu um refinado estudioso, "nessa brincadeira, Sócrates transforma em palavras ou fatos um disfarce, mostrando ser um grande amigo do interlocutor, admirar sua capacidade e seus méritos, pedir-lhe conselho ou ensinamentos e assim por diante. Mas, ao mesmo tempo, tem o cuidado de fazer com que *a função seja transparente* para quem observa mais a fundo" (H. Maier). Em suma: a brincadeira está sempre em função de um objetivo sério e, portanto, é sempre *metódica.*

Note-se que, às vezes, em suas simulações irônicas, Sócrates fingia até mesmo acolher como próprios os métodos do interlocutor, especialmente quando era um homem de cultura, particularmente um filósofo, e brincava de engrandecê-los até o limite da caricatura, para derrubá-los com a mesma lógica que lhes era própria e amarrá-los na contradição.

Mas, por debaixo das várias máscaras que Sócrates assumia seguidamente, eram sempre visíveis os traços da máscara essencial, a do não-saber e da ignorância, de que falamos: pode-se até dizer que, no fundo, as máscaras policromáticas da ironia socrática eram variantes da máscara principal, as quais, com um hábil e multiforme jogo de dissolvências, no fim das contas sempre revelavam a principal.

Mas ainda restam por esclarecer os dois momentos da "refutação" e da "maiêutica", que são os momentos constitutivos estruturais da dialética.

1.13. A "refutação" e a "maiêutica" socráticas

A "refutação" *(élenchos),* em certo sentido, constituía a *pars destruens* do método, ou seja, o momento em que Sócrates levava o interlocutor a reconhecer a sua própria ignorância. Primeiro, ele forçava uma definição do assunto sobre o qual se centrava a investigação; depois, escavava de vários modos a definição fornecida, explicitava e destacava as carências e contradições que

implicava; então, exortava o interlocutor a tentar uma nova definição, criticando-a e refutando-a com o mesmo procedimento; e assim continuava procedendo, até o momento em que o interlocutor se declarava ignorante.

É evidente que a discussão provocava irritação ou reações ainda piores nos sabichões e nos medíocres. Mas, nos melhores, a refutação provocava um efeito de purificação das falsas certezas, ou seja, um efeito de purificação da ignorância, a tal ponto que Platão podia escrever a respeito: "(...) Por todas essas coisas, (...) devemos afirmar que a refutação é a maior e mais fundamental purificação. E quem não foi por ela beneficiado, mesmo tratando-se do Grande Rei, não pode ser pensado senão como impuro das mais graves impurezas, privado de educação e até mesmo feio, precisamente naquelas coisas em relação às quais conviria que fosse purificado e belo no máximo grau alguém que verdadeiramente quisesse ser homem feliz."

E, assim, passamos ao segundo momento do método dialético. Para Sócrates, a alma só pode alcançar a verdade "se dela estiver grávida". Com efeito, como vimos, ele se professava ignorante e, portanto, negava firmemente estar em condições de transmitir um saber aos outros ou, pelo menos, um saber constituído por determinados conteúdos. Mas, da mesma forma que a mulher que está grávida no corpo tem necessidade da parteira para dar à luz, também o discípulo que tem a alma grávida de verdade tem necessidade de uma espécie de *arte obstétrica espiritual* que ajude essa verdade a vir à luz — e nisso consiste exatamente a "maiêutica" socrática.

Eis a estupenda página em que Platão descreve a maiêutica: "Ora, em todo o resto, a minha arte obstétrica se assemelha à das parteiras, mas difere em uma coisa: ela opera nos homens e não nas mulheres e assiste as almas parturientes e não os corpos. E minha maior capacidade é que, através dela, eu consigo discernir seguramente se a alma do jovem está parindo fantasmas e mentiras ou a alguma coisa vital e real. Pois algo eu tenho em comum com as parteiras: também eu sou estéril (...) de sabedoria. E a reprovação que tantos já me fizeram, de que eu interrogo os outros, mas, eu próprio, nunca manifesto meu pensamento sobre nenhuma questão, ignorante que sou, é uma reprovação muito verdadeira. E a razão é exatamente esta: Deus me leva a agir como obstetra, mas me interdita de gerar. Em mim mesmo, portanto, eu não sou nada sábio, nem de mim saiu qualquer descoberta sábia que seja geração de minha alma. Entretanto, todos aqueles que gostam de estar comigo, embora alguns deles pareçam inicialmente de todo ignorantes, mais tarde, continuando a freqüentar minha companhia, desde que Deus lhes permita, todos eles extraem disso um extraor-

dinário proveito, como eles próprios e os outros podem ver. E está claro que não aprenderam nada de mim, mas só de si mesmos encontraram e geraram muitas e belas coisas. Mas o fato de tê-los ajudado a gerar, esse mérito sim cabe a Deus e a mim."

1.14. Sócrates e a função da lógica

Durante muito tempo, considerou-se que, com seu método, Sócrates havia descoberto os princípios fundamentais da lógica do Ocidente, ou seja, *o conceito, a indução e a técnica do raciocínio.* Hoje, entretanto, os estudiosos mostram-se muito mais cautelosos. Sócrates pôs em movimento o processo que levaria à descoberta da lógica, contribuindo de modo determinante para essa descoberta, mas ele próprio não a alcançou de modo reflexo e sistemático.

Na pergunta "o que é?", com que Sócrates martelava seus interlocutores, como se vai reconhecendo sempre mais ao nível dos estudos especializados, "em absoluto não estava já contido o conhecimento teorético da essência lógica do conceito universal" (W. Jaeger). Efetivamente, com sua pergunta, ele queria pôr em movimento todo o processo irônico-maiêutico, sem querer em absoluto chegar a definições lógicas. Sócrates abriu o caminho que deveria levar à descoberta do conceito e da definição e, antes ainda, à descoberta da essência platônica, tendo exercido também um notável impulso nessa direção, mas não estabeleceu a estrutura do conceito e da definição, visto que lhe faltavam muitos dos instrumentos necessários para esse objetivo, os quais, como dissemos, foram descobertas posteriores (platônicas e aristotélicas).

A mesma observação vale a propósito da indução, que Sócrates, sem dúvida, aplicou amplamente, com o seu constante levar o interlocutor do caso particular à noção geral, valendo-se sobretudo de exemplos e analogia, mas que não identificou ao nível teorético e, portanto, não teorizou de modo reflexo. De resto, a expressão "raciocínio indutivo" não apenas é socrática, mas, propriamente, nem mesmo platônica: ela é tipicamente aristotélica, pressupondo todas as aquisições dos *analíticos.*

Em conclusão, Sócrates foi de um formidável engenho lógico, mas, em primeira pessoa, não chegou a elaborar uma lógica ao nível técnico. Em sua dialética, encontram-se os germes de futuras descobertas lógicas importantes, mas não descobertas lógicas enquanto tais, conscientemente formuladas e tecnicamente elaboradas.

E assim se explicam os motivos pelos quais as diferentes escolas socráticas encaminharam-se para direções tão diversas: alguns seguidores concentraram-se exclusivamente nas finalidades éticas, desprezando as implicações lógicas; outros, como

Platão, desenvolveram exatamente as implicações lógicas e ontológicas; já outros escavaram no aspecto dialético até mesmo as nervuras erísticas, como veremos.

1.15. Conclusões sobre Sócrates

O discurso de Sócrates trouxe uma série de aquisições e novidades, mas também deixou uma série de problemas em aberto.

Em primeiro lugar, o seu discurso sobre a alma, que se limitava a determinar a obra e a função da própria alma (a alma é aquilo pelo qual nós somos bons ou maus), exigia uma série de aprofundamentos: se ela se serve do corpo e o domina, isso quer dizer que *é outra coisa que não o corpo,* ou seja, distingue-se dele ontologicamente. Sendo assim, o que é ela? Qual é o seu "ser"? Qual a sua diferença em relação ao corpo?

Análogo discurso pode-se fazer em relação a Deus. Sócrates conseguiu "desfisicizá-lo": o seu Deus é bem mais puro do que o ar-pensamento de Diógenes de Apolônia e, em geral, coloca-se decididamente acima do horizonte dos físicos. Mas o que é essa Divina Inteligência? Em que ela se distingue dos elementos físicos?

Quanto às aporias do intelectualismo socrático, já falamos delas. Devemos aqui apenas completar o que já foi dito, destacando as últimas aporias, implícitas na doutrina da virtude-saber. É verdade que o saber socrático não é vazio, como pretenderam alguns, dado que tem por objeto a *psyché* e o cuidado com a *psyché* e dado ainda que também se cuida da *psyché* simplesmente despojando-a das ilusões do saber e levando-a ao reconhecimento do não-saber. Entretanto, também é verdade que o discurso socrático deixa a impressão de, em um certo ponto, dissipar-se ou, pelo menos, ficar bloqueado no meio do caminho. E é verdade ainda que, assim como era formulado, o discurso socrático só tinha sentido na boca de Sócrates, sustentado pela força irrepetível de sua personalidade. Na boca de seus discípulos, fatalmente, devia se reduzir através da eliminação de algumas instâncias de fundo de que era portador ou então ampliar-se através do aprofundamento daquelas instâncias, mediante a sua fundamentação metafísica. Contra as simplificações operadas pelas escolas socráticas menores, mais uma vez seria Platão a tentar dar um conteúdo preciso àquele saber, atribuindo-lhe o bem como objeto supremo, primeiro genericamente, mas, depois, tentando dar a esse bem uma estatura ontológica, com a construção de uma metafísica.

Também a ilimitada confiança socrática no saber, no *logos* em geral (e não no seu conteúdo particular), foi duramente abalada pelo êxito problemático da maiêutica. Em última análise, o *logos* socrático não está em condições de fazer parir qualquer alma, mas

apenas as almas grávidas. Trata-se de uma confissão plena de múltiplas implicações, que Sócrates, porém, não sabe e não pode explicitar: o logos e o instrumento dialógico que se funda inteiramente no *logos* não bastam para produzir ou, pelo menos, para fazer com que a verdade seja reconhecida e para fazer com que se viva na verdade. Muitos voltaram as costas para o *logos* socrático: porque não estavam "grávidos", diz o filósofo. Mas então quem fecunda a alma e a torna grávida? Essa é uma pergunta que Sócrates não se propos e à qual, com certeza, não teria podido responder. E, olhando bem, o cerne dessa dificuldade é o mesmo apresentado pelo comportamento do homem que "vê e conhece o melhor" mas, no entanto, "faz o pior". Embora, colocando-a dessa forma, Sócrates tenha acreditado contornar a dificuldade com o seu intelectualismo, na verdade colocacada de outra forma, ele não soube contorná-la, eludindo-a com a imagem da "gravidez", belíssima, mas que nada resolve.

Uma última aporia esclarecerá ainda melhor a forte tensão interna do pensamento de Sócrates. O nosso filósofo apresentou a sua mensagem *aos atenienses,* parecendo de certa forma fechá-la nos estreitos limites de uma cidade. Sua mensagem não foi por ele apresentada expressamente como uma mensagem para toda a Grécia e para toda a humanidade. Evidentemente, condicionado pela situação sociopolítica, parece que ele não se deu conta de que sua mensagem ia bem além dos muros de Atenas, valendo para o mundo inteiro.

Por outro lado, ter identificado na alma a essência do homem, no conhecimento a verdadeira virtude e no autodomínio e na liberdade interior os princípios cardeais da ética levava à proclamação da *autonomia do indivíduo enquanto tal.* Mas somente os socráticos menores é que extrairiam em parte essa dedução e somente os filósofos da época helenística é que a levariam a uma formulação explícita.

Sócrates poderia ser chamado de "Hermas bifronte": por um lado, o seu não-saber parece indicar a negação da ciência, por outro parece ser uma via de acesso a uma autêntica ciência superior; por um lado, a sua mensagem pode ser lida como simples persuasão moral, por outro lado como abertura para as descobertas platônicas da metafísica; por um lado, a sua dialética pode parecer até mesmo sofística e erística, por outro como fundação da lógica científica; por um lado, sua mensagem parece circunscrita aos muros da *polis* ateniense, por outro se abre ao mundo inteiro, em dimensões cosmopolitas.

Com efeito, os socráticos menores pegaram uma das faces de Herma e Platão a face oposta, como veremos nas páginas seguintes.

Todo o Ocidente é devedor da mensagem geral de Sócrates.

2. Os socráticos menores

2.1. O círculo dos socráticos

Já vimos antes (1.10) a profecia que Platão colocou na boca de Sócrates no sentido de que, depois de sua morte, os atenienses não teriam mais que se ver com um filósofo apenas, pedindo-lhes contas de suas vidas, mas sim com muitos filósofos, com todos os seus discípulos, que até aquele momento ele havia detido.

Com efeito, é verdade que os discípulos que continuaram a obra socrática, submetendo a exame a vida dos homens e refutando suas falsas opiniões, foram muitos e intrépidos, a ponto de, com suas doutrinas, subverterem todos os esquemas da tradição moral à qual se haviam agarrado os acusadores de Sócrates. Mas também é verdade ainda algo mais do que isso: nenhum filósofo, antes ou depois de Sócrates, teve a ventura de ter tantos discípulos imediatos, com tal riqueza e variedade de orientações como aqueles que se formaram em seu magistério.

Em sua *Vidas dos filósofos,* Diógenes Laércio, dentre todos os amigos de Sócrates, aponta sete que foram mais representativos e ilustres: Xenofonte, Ésquines, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e o maior de todos, Platão. Excetuando-se Xenofonte e Ésquines, que não tiveram gênio propriamente filosófico (o primeiro foi predominantemente historiador, o segundo literato), todos os outros cinco foram fundadores de escolas filosóficas.

São muito diversos o sentido e a dimensão de cada uma dessas escolas, como também diversos são os resultados que alcançaram, como veremos de modo particularizado. Entretanto, cada um de seus fundadores devia sentir-se um autêntico (senão o único autêntico) herdeiro de Sócrates. Naturalmente, deixaremos de lado Xenofonte e Ésquines de Esfeto, que, como dissemos, não foram propriamente filósofos, interessando mais à história e à literatura do que à história da filosofia. Mas estudaremos, logo a seguir, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e suas escolas, que veremos ser, por muitas razões, escolas socráticas "menores". Já a Platão dedicaremos todo um amplo capítulo, devido aos grandes resultados de sua especulação.

De resto, os antigos já haviam diferenciado claramente Platão dos demais discípulos de Sócrates, narrando esta belíssima fábula do cisne: "Conta-se que Sócrates sonhou que tinha sobre os joelhos um pequeno cisne, que logo criou asas e levantou vôo, cantando docemente. No dia seguinte, quando Platão apresentava-se a ele como aluno, disse-lhe Sócrates que o pequeno cisne era exatamente ele."

2.2. Antístenes e o prelúdio do cinismo

A figura de maior relevo entre os socráticos menores foi Antístenes, que viveu na passagem entre os séculos V e IV a.C., filho de pai ateniense e mãe trácia. Freqüentou inicialmente os sofistas, tornando-se discípulo de Sócrates só em idade bastante avançada. Das numerosas obras que lhe são atribuídas, chegaram até nós apenas alguns fragmentos.

Antístenes destacou sobretudo a extraordinária capacidade prático-moral de Sócrates, como a capacidade de bastar-se a si mesmo, a capacidade de autodomínio, a força de ânimo, a capacidade de suportar o cansaço. E limitou ao mínimo indispensável o aspecto doutrinário, opondo-se duramente ao desenvolvimento lógico-metafísico que Platão imprimiu ao socratismo.

A lógica de Antístenes, portanto, revela-se um tanto redutiva. Segundo o nosso filósofo, não existe uma definição das coisas simples: nós as conhecemos com a percepção e as descrevemos através de analogias. No que se refere às coisas complexas, a sua definição outra coisa não é do que a descrição dos elementos simples de que são constituídas. A instrução deve se concentrar na "busca dos nomes", isto é, no conhecimento lingüístico. Só se pode afirmar de cada coisa o nome que lhe é próprio (por exemplo, o homem é "homem") e, portanto, só se pode formular juízos tautológicos (afirmar o idêntico pelo idêntico).

A capacidade de bastar-se a si mesmo (não depender das coisas e dos outros, não-ter-necessidade-de-nada) de que Sócrates havia falado foi levada às extremas conseqüências por Antístenes, de modo que o ideal de *autarquia* tornou-se o fim essencial do seu filosofar.

Também foi radicalizado o autodomínio socrático, ou seja, a capacidade de dominar prazeres (e dores). O prazer — que, para Sócrates, não era nem um bem nem um mal — torna-se para Antístenes um mal em absoluto, do qual deve-se fugir sempre e de qualquer modo, como dizem de forma icástica estas suas famosas máximas: "Eu preferia enlouquecer do que sentir prazer" e "Se pudesse ter Afrodite entre as mãos, eu lhe daria uma flechada".

Ademais, Antístenes também combateu muitas das ilusões criadas pela sociedade, as quais nada mais fazem do que tolher a liberdade e fortalecer as cadeias da escravidão, chegando inclusive a sustentar que "a falta de glória e de fama é um bem".

Para ele, o sábio não deve viver segundo as leis da Cidade, mas sim "segundo a lei da virtude", devendo dar-se conta de que os deuses são muitos "para a lei" da Cidade, mas que há um só Deus "segundo a natureza".

É evidente que a ética antistênica implica um *esforço contínuo* e um assíduo *trabalho* por parte do homem: trabalho no combater o prazer e os impulsos, trabalho no desligar-se das comodidades e das riquezas, trabalho no renunciar à fama, trabalho no opor-se às leis da cidade. E esse "trabalho", precisamente, é indicado como um bem e estreitamente vinculado à virtude. E mais: exatamente para ressaltar esse seu elevado conceito de trabalho (do *ponos,* como o chamavam os gregos), consagrou sua escola a Héracles (Hércules), o herói dos legendários trabalhos. E isso significava uma drástica ruptura com o sentimento comum, porque elevava a suprema dignidade e valor aquilo do qual a maioria fugia.

Por fim, Antístenes modificou a mensagem socrática em sentido antipolítico e individualista. Chegou até mesmo a sustentar que a sua mensagem, longe de valer para uma *élite,* era dirigida também aos "maus". Àqueles que o censuravam por isso, ele respondia: "Os médicos também ficam junto aos doentes, mas nem por isso pegam febre."

Antístenes fundou a sua escola no ginásio de Cinosarge (= cão ágil), de onde talvez a escola tenha tomado o nome com que ficou conhecida. Outras fontes relatam que Antístenes era denominado "cão puro". Diógenes de Sinope, ao qual o Cinismo deve o seu florescimento máximo, denominou-se "Diógenes, o cão". Mas a esse assunto devemos voltar adiante, quando daremos mais indicações sobre a natureza e o significado do "Cinismo".

2.3. **Aristipo e a escola cirenaica**

Aristipo nasceu em Cirene, cidade fundada por colonos gregos nas costas da África, vivendo das últimas décadas do século V à primeira metade do século IV a.C. Viajou para Atenas a fim de aprender com Sócrates. Mas a vida agitada e rica que havia levado em Cirene e os hábitos contraídos antes de encontrar Sócrates condicionaram a sua aceitação da mensagem socrática.

Em primeiro lugar, fixou-se nele a convicção de que o bem-estar físico seria o bem supremo, a ponto de ele chegar a considerar o prazer como o principal movente da vida, como veremos. Já vimos que Sócrates não condenou o prazer como mal (como iria fazer Antístenes), mas, em si mesmo, também não o considerou como um bem: só a ciência e a virtude o eram, embora o prazer também pudesse ser um bem, desde que convenientemente inserido em uma vida sustentada pelo conhecimento. Aristipo, porém, rompendo inteiramente o equilíbrio da posição socrática, afirmou que *o prazer é sempre um bem,* qualquer que seja a fonte de onde derive.

Em suma, Aristipo foi um verdadeiro hedonista, em claro contraste com o verbo socrático.

Em segundo lugar, também pelas mesmas razões, Aristipo assumiu em relação ao dinheiro posicionamento que, para um socrático, era absolutamente abusado: com efeito, ele chegou a fazer-se pagar suas lições, exatamente como faziam os sofistas, a ponto de os antigos chamarem-no sem dúvida de "sofista" (para os antigos, como já dissemos, os sofistas, com efeito, eram, aqueles que ministravam seus ensinamentos contra pagamento). Diógenes Laércio nos relata que Aristipo "foi o primeiro dos socráticos a pretender uma recompensa em dinheiro", tendo chegado mesmo a tentar enviar dinheiro para Sócrates, com o resultado que qualquer um pode muito bem imaginar.

Com base nos testemunhos que chegaram até nós, é difícil, para não dizer impossível, distinguir o pensamento de Aristipo do de seus sucessores imediatos. Sua filha Areta recebeu em Cirene a herança espiritual paterna e a passou ao filho, a quem deu o mesmo nome do avô (o qual, assim, passou a ser denominado Aristipo, o Jovem). É provável que o núcleo essencial da doutrina cirenaica tenha sido fixado justamente pela tríade Aristipo-Areta-Aristipo, o Jovem. Posteriormente, a escola dividiu-se em diversas correntes de escasso relevo, das quais falaremos adiante. Aqui, trataremos apenas das doutrinas que podem, com verossimilhança, remontar ao cirenaísmo original.

Os cirenaicos rejeitaram as pesquisas físicas e consideraram como supérflua a própria matemática, que nada têm a ver com o bem e a felicidade. Reduziram ao essencial as indagações lógicas. Eles eram fenomenistas, reduzindo o conhecimento das coisas a "sensações", que entendiam como "estados subjetivos" incomunicáveis intersubjetivamente. Os nomes comuns são convenções, pois, na realidade, expressam as sensações que cada sujeito experimenta, as quais, como sabemos, não são confrontáveis com as dos outros.

Conseqüentemente, pode-se compreender a radical visão hedonista própria dos cirenaicos. Para eles, a felicidade está no prazer colhido e desfrutado no momento. O prazer é explicado como uma espécie de "movimento leve" e a dor como um "movimento violento". A ausência de prazer ou de dor, ou seja, a falta de movimento leve ou violento, é o êxtase, "semelhante à situação de quem dorme" e, portanto, não é agradável nem dolorosa. O prazer físico, assim como a dor física, é superior ao psíquico, tanto é verdade que os maus são punidos com dores físicas. No entanto, os cirenaicos afirmam que o homem deve dominar os prazeres e não se deixar dominar por eles. Em comparação com certas posições sofísticas, só há de socrático nos cirenaicos *o princípio do autodo-*

mínio, transformado de domínio sobre a vida do instinto e sobre o desejo do prazer em autodomínio no prazer. Não é o prazer que é torpe, mas sim o ser vítima dele; não é o satisfazer as paixões que é mal, mas sim, no satisfazê-las, deixar-se envolver por elas; não é o gozo que deve ser condenado, mas sim todo excesso que nele se insinue.

Para os cirenaicos, a própria virtude socrática torna-se, não um fim, mas um meio e instrumento de prazer, reduzindo-se apenas àquele autodomínio *no* prazer de que já falamos.

Um ponto ainda merece ser destacado, ou seja, a posição de ruptura assumida por Aristipo em relação ao *ethos* da *polis*. Segundo a concepção tradicional, na sociedade há quem comanda e quem é comandado. Conseqüentemente, construía-se o discurso educativo como se não houvesse nenhuma outra possibilidade senão a de formar pessoas aptas a comandar ou a obedecer. Aristipo, ao contrário, proclama a existência de uma terceira possibilidade: a de não fechar-se de modo algum em uma cidade, tornando-se "forasteiro em toda parte" e vivendo as conseqüências disso.

As sucessivas afirmações dos cirenaicos em sentido cosmopolita inserem-se exatamente nessas premissas, que, na verdade, são mais negativas do que positivas, porque a ruptura dos esquemas da *polis* ocorre por razões egoístas e de utilitarismo hedonístico, ou seja, porque uma participação na vida pública não permite gozar plenamente a vida.

A posição de Aristipo e dos cirenaicos não podia estar em mais estridente contraste com a posição de Sócrates, que colocou o seu filosofar a serviço da cidade e morreu para permanecer fiel ao *ethos* da *polis*.

2.4. **Euclides e a escola de Mégara**

Euclides nasceu em Mégara, onde fundou a escola que recebeu o nome da cidade. Conjecturalmente, os estudiosos consideram que sua vida transcorreu entre 435 a 365 a.C. Foi grande o seu apego por Sócrates. Com efeito, conta-se que, tendo-se deteriorado as relações entre Mégara e Atenas, os atenienses decretaram a pena de morte para os megarenses que entrassem na cidade; mas, apesar disso, Euclides continuou a ir regularmente a Atenas, entrando durante a noite na cidade disfarçado com roupas femininas.

Euclides situava-se entre o socratismo e o eleatismo, como revelam claramente as nossas escassas fontes.

Para Euclides, o Bem é o Uno, concebendo-o com as características eleáticas da absoluta identidade e igualdade de si consigo

mesmo. E, da mesma forma como Parmênides eliminava o não-ser, contrário ao ser, Euclides também "eliminava as coisas contrárias ao Bem, sustentando que não existem". Conseqüentemente, nessa posição, voltava a não haver lugar para a multiplicidade e para o devir. Ademais, do ponto de vista metodológico, aos argumentos analógicos amplamente usados por Sócrates, Euclides preferiu a dialética de tipo zenoniano e, como nos é relatado, "nas demonstrações, não atacava as premissas, mas sim as conclusões".

Mas, embora até aqui Euclides pareça pender para os eleáticos, ele se revela socrático tão logo consideramos que ele referenciou ao Uno-Bem toda uma série de atributos especificamente socráticos. Com efeito, relata-se o seguinte: "Euclides afirmou que o Uno é o Bem, que é chamado com muitos nomes: ora sabedoria, ora Deus, ora mente e assim por diante." Ora, a sabedoria era o conhecimento, que também Sócrates identificava com o Bem. Deus e mente são conotações típicas da teologia socrática, como já vimos. Também a doutrina atribuída a Euclides, de que a virtude é uma só, embora sob diversos nomes, é igualmente socrática.

Euclides, portanto, deve ter visado dar ao socratismo aquele fundamento ontológico que lhe faltava. Em outros termos, nos encontramos diante de uma tentativa rudimentar de fazer aquilo que Platão faria em outro nível.

Euclides e os megarenses posteriores deram um amplo espaço à erística e à dialética, tanto que chegaram a ser chamados de erísticos e dialéticos. Nisso, como já vimos, eles se embebiam nos eleáticos; mas, a bem da verdade, deve-se dizer que o próprio Sócrates prestava-se amplamente a ser utilizado nesse sentido. Provavelmente, Euclides atribuiu caráter de purificação ética à dialética, como Sócrates. Visto que a dialética destrói as falsas opiniões dos adversários, ela purifica do erro e da infelicidade que se segue ao erro.

Os sucessores de Euclides, particularmente Eubulídes, Alexino, Diodoro Crono e Estílpones, adquiriram fama sobretudo por suas afiadíssimas armas dialéticas (que usaram contra os adversários, mas que também utilizaram em jogos vazios de virtuosismo erístico). Sobre eles, deveremos falar mais adiante.

2.5. **Fédon e a escola de Élida**

Pelo menos a julgar pelo pouco que nos foi legado sobre ele, o menos original dos socráticos menores foi Fédon (a quem, no entanto, Platão dedicou o seu mais belo diálogo). Diz sobre ele Diógenes Laércio: "Fédon de Élide, dos eupátridas, foi capturado quando da queda de sua pátria, sendo obrigado a permanecer em uma casa de transgressores. Mas, fechando a porta, conseguiu

fazer contato com Sócrates. Por fim, estimulados por Sócrates, Alcebíades, Críton e seus amigos o resgataram. Desde então, ficou livre, dedicando-se à filosofia." Escreveu diálogos, entre os quais *Zópiro* e *Simão,* que se perderam. Depois da morte de Sócrates, fundou uma escola em sua nativa Élida. Os testemunhos indicam bastante claramente que ele seguiu duas direções em sua especulação: a erístico-dialética e a ética, destacando-se sobretudo nesta última.

Em seu *Zópiro,* deve ter desenvolvido o conceito de que o *logos* (o *logos* socrático) não encontra nenhum obstáculo na natureza do homem, no sentido de que ele está em condições de dominar até mesmo os caráteres mais rebeldes e os temperamentos mais passionais. Zópiro era um "fisiognomista", ou seja, alguém que considerava saber deduzir da fisionomia dos homens o seu caráter moral. Baseando-se nos traços de Sócrates, ele sentenciou que o filósofo devia ser um homem vicioso, suscitando a hilaridade geral. Mas foi o próprio Sócrates quem defendeu Zópiro, explicando que verdadeiramente ele havia sido assim, antes que o seu *logos* filosófico o transformasse.

É evidente que Fédon aprofundou um aspecto da filosofia socrática cuja eficácia havia experimentado diretamente (como vimos, o *logos* de Sócrates havia sido capaz de libertá-lo da abjeção em que havia caído, permanecendo prisioneiro em uma casa de transgressores). Mas esse também era um aspecto que refletia muito bem um dos traços mais típicos do intelectualismo de Sócrates, ou seja, a convicção sobre *a onipotência do logos e do conhecimento no âmbito da vida moral.*

A escola de Élida teve breve duração. A Fédon sucedeu Plisteno, nativo da mesma cidade. Mas, uma geração mais tarde, Menedemos, proveniente da escola do megarense Estílpones, recebeu a herança da escola de Élida e mudou-a para Erétria, imprimindo-lhe, juntamente com Asclepíades de Fliunte, uma direção análoga à da escola megarense, privilegiando decididamente a orientação erístico-dialética, mas sem dar qualquer contribuição de destaque.

2.6. **Conclusões sobre os socráticos menores**

Tudo o que temos dito sobre os socráticos, por si mesmo, já deve ter persuadido os leitores de que as várias qualificações que lhes têm sido dadas, de "menores", "semi-socráticos" ou "socráticos unilaterais", são bastante adequadas. Alguns estudiosos, como Robin, por exemplo, tentaram refutá-las, mas erroneamente.

Eles são qualificáveis de "menores" se considerarmos os

resultados a que chegaram, comparados com os de Platão, que são inegavelmente muito mais significativos, como a exposição sobre Platão o demonstrará precisamente.

Eles são qualificáveis de "semi-socráticos" porque os cínicos e os cirenaicos permanecem meio sofistas e os megarenses meio eleáticos. Ademais, eles não realizam entre Sócrates e as outras fontes de inspiração uma verdadeira mediação sintética, mas permanecem oscilantes, porque não sabem dar ao seu discurso um novo fundamento.

Eles são qualificáveis de "socráticos unilaterais" porque, em seu prisma, filtram um único raio da luz que se desprende de Sócrates, por assim dizer: ou seja, exaltam um único aspecto da doutrina ou da figura do mestre em prejuízo dos outros — e, portanto, fatalmente o deformam.

No entanto, Robin tem razão quando destaca que, nos socráticos menores "a influência do Oriente, até então sempre contrabalançada no espírito grego pela tendência racionalista, afirma-se cruamente no pensamento de Antístenes, o filho da escrava trácia, e de Aristipo, o grego africano". E também tem razão ao afirmar que esses socráticos "já são helenistas": os cínicos são precursores dos estóicos, os cirenaicos dos epicúreos e, paradoxalmente, os megarenses forneceram abundantes armas para os céticos.

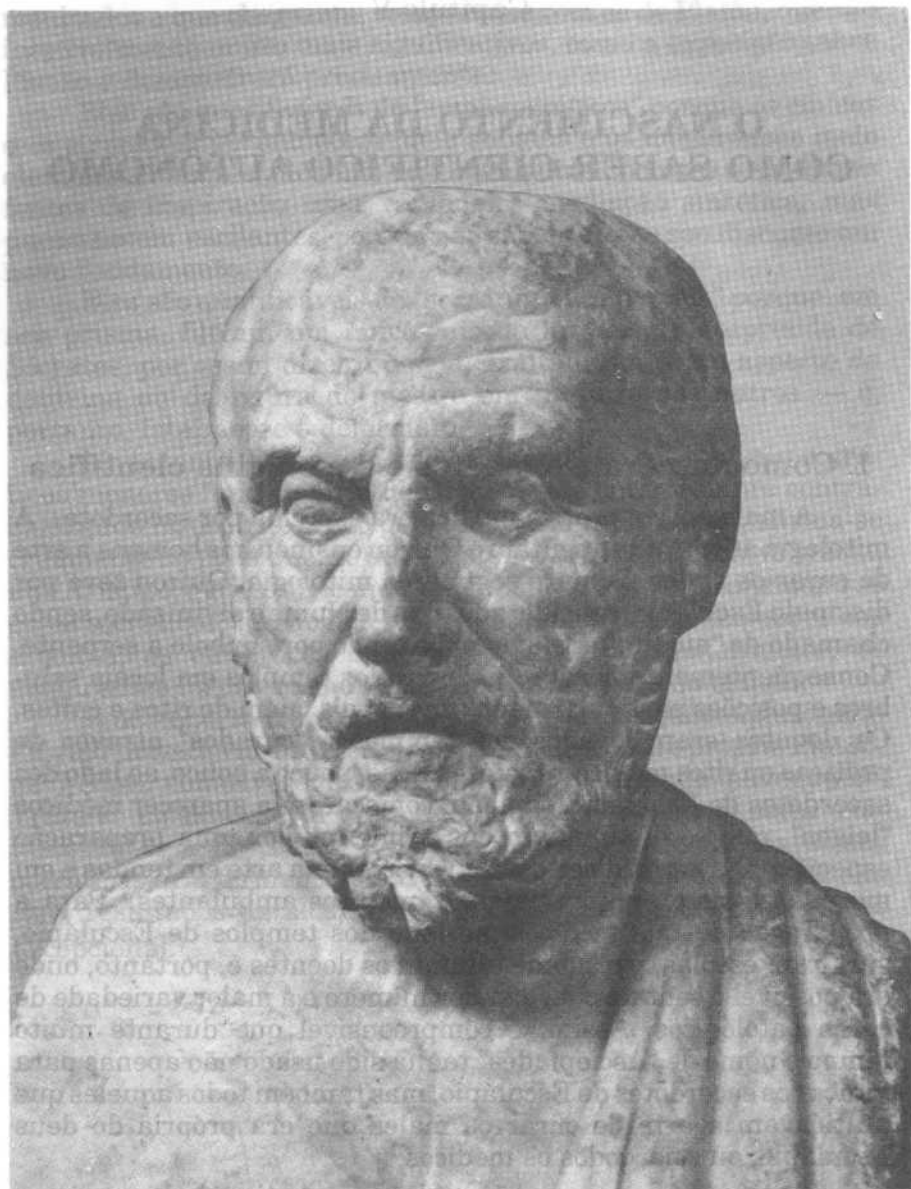
A descoberta teorética, que delineia os horizontes platônicos e à qual fizemos várias referências, é aquela à qual o próprio Platão, no Fédon, como veremos, denominou a "segunda navegação". Trata-se da descoberta metafísica do supra-sensível: seria exatamente essa descoberta que, colocada na base das intuições socráticas, iria fermentá-las, ampliá-las e enriquecê-las, levando-as a resultados de alcance filosófico e histórico absolutamente excepcional.

Capítulo V

O NASCIMENTO DA MEDICINA COMO SABER CIENTÍFICO AUTÔNOMO

1. Como nasceram o médico e a medicina científica

A mais antiga prática médica era exercida por sacerdotes. A mitologia afirma que o centauro Quíron ensinou aos homens a arte de curar os males. Sempre segundo a mitologia, Quíron teve por discípulo Esculápio, considerado filho de Nume e divinizado, sendo chamado de "médico" e "salvador" e tendo por símbolo a serpente. Conseqüentemente, foram-lhe dedicados templos em locais salubres e posições particularmente favoráveis, além de ritos e cultos. Os doentes eram levados aos templos e "curados" através de práticas ou ritos mágico-religiosos. Mas, pouco a pouco, ao lado dos sacerdotes de Esculápio, também começaram a aparecer médicos "leigos", que se distinguiam dos primeiros por uma preparação específica. Esses médicos podiam exercer sua arte em tendas e em moradas fixas ou então viajando (médicos ambulantes). Para a preparação de tais médicos, ao lado dos templos de Esculápio, surgiram escolas, para onde afluíam os doentes e, portanto, onde era possível o contato com o maior número e a maior variedade de casos patológicos. Assim, é compreensível que durante muito tempo o nome de "Asclepíades" tenha sido usado não apenas para indicar os sacerdotes de Esculápio, mas também todos aqueles que praticavam a arte de curar os males que era própria do deus Esculápio, ou seja, todos os médicos.

As mais famosas escolas médicas da Antigüidade surgiram em Crotona (onde ganhou fama Alcmeon, seguidor da seita dos pitagóricos), em Cirene, em Rodes, em Cnido e em Cós. Mas foi sobretudo em Cós que a medicina elevou-se ao mais alto nível, por mérito particular de Hipócrates, que, desfrutando dos resultados das experiências das anteriores gerações de médicos, soube dar à medicina a estatura de "ciência", ou seja, de *conhecimento perseguido com um método preciso.*

Hipócrates (460-370 a.C.) é o criador da medicina científica grega (ainda hoje os médicos prestam o "Juramento de Hipócrates").

Pelo que dissemos, fica claro que a ciência médica não nasceu das práticas dos asclepíades, sacerdotes curadores, mas sim da experiência e das pesquisas dos médicos dessas escolas de medicina anexas aos templos, médicos que, pouco a pouco, foram se distanciando dos primeiros até romperem decididamente os laços com eles, definindo conceitualmente a sua própria identidade específica.

Mas, para se compreender como isso foi possível e, portanto, como é que a medicina também chegou a ser uma criação dos gregos, é necessário recordar alguns fatos muito importantes.

Em nosso século, foi descoberto um papiro contendo um tratado médico que comprova que, em sua sabedoria, os egípcios já haviam atingido um estágio bastante avançado na elaboração do material médico, com a indicação de algumas regras e de alguns nexos de causa e efeito. Desse modo, devemos convir que os *antecedentes* da medicina se encontram no Egito. Mas, justamente, trata-se apenas de "antecedentes", que estão para a medicina grega na mesma relação em que as descobertas matemático-geométricas egípcias estão para a criação da ciência dos números e da geometria grega, fato ao qual já acenamos (cf. pp. 13s)e ao qual ainda voltaremos.

Foi a "mentalidade científica" criada pela filosofia da *physis* a tornar possível a constituição da medicina como ciência. W. Jaeger ilustrou perfeitamente esse ponto em uma página exemplar, que vale a pena ler: "Sempre e em toda parte houvera médicos. Mas a arte sanitária dos gregos só se tornou uma arte metodicamente consciente *pela eficácia exercida sobre ela pela filosofia jônica da natureza.* Essa verdade não deve ser em absoluto obscurecida em função da atitude declaradamente antifilosófica da escola hipocrática, à qual pertencem as primeiras obras da medicina grega que encontramos. Sem o esforço de pesquisa dos mais antigos filófosos naturalistas jônicos no sentido de descobrir uma explicação *natural* para todo fenômeno, sem a sua tentativa de remeter cada efeito a uma causa e revelar na cadeia de causas e efeitos uma ordem universal e necessária, sem sua confiança inabalável de que se pode penetrar em todos os segredos do universo através da observação despreconceituosa das coisas e por força do conhecimento racional, a medicina nunca se teria tornado uma ciência. (...) Certamente, como hoje estamos em condições de reconhecer, a medicina egípcia já havia conseguido erguer-se acima daquela prática de encantamentos e esconjuros que ainda estava viva no antigo costume da mãe-pátria grega nos tempos de Píndaro. Mas, na escola daqueles pensadores de leis universais que foram os filósofos seus precursores, só a medicina grega conseguiu

elaborar um sistema teorético sobre o qual pudesse se apoiar um verdadeiro movimento científico."

Ademais, à influência da filosofia dos físicos, deve-se agregar também uma particular agudeza argumentativa, herdada dos sofistas e bem visível em alguns tratados hipocráticos.

Em conclusão, como já recordamos, constatamos a ocorrência desse fenômeno de importância fundamental para se compreender o pensamento ocidental: é no âmbito da *mentalidade filosófica,* ou seja, no âmbito do *racionalismo etiológico* por ela criado, que pôde nascer, se autodefinir e se desenvolver a ciência médica (assim como as demais ciências).

2. Hipócrates e o *Corpus Hippocraticum*

Como já dissemos, Hipócrates é o "herói fundador" da medicina científica. Infelizmente, estamos muito mal informados sobre a sua vida. Parece que ele viveu na segunda metade do século V e nas primeiras décadas do século IV a.C. (conjecturalmente, alguns propõem as datas de 460-370 a.C., mas são datas aleatórias). Hipócrates foi o chefe da escola de Cós e ensinou medicina em Atenas, onde Platão e Aristóteles o consideraram como o paradigma do grande médico. Ele ficou tão famoso que a Antigüidade nos legou sob o seu nome não apenas as suas obras, mas também todas as obras de sua escola e, melhor dizendo, todas as obras de medicina dos séculos V e IV. E assim nasceu aquilo que é designado como *Corpus Hippocraticum,* constituído por mais de cinqüenta tratados, que representa a mais imponente documentação antiga de caráter científico que chegou até nossas mãos.

Os livros que podem ser atribuídos com uma certa margem de probabilidade a Hipócrates ou que podem ser considerados reflexos de seu pensamento, são: *A medicina antiga,* que é uma espécie de manifesto que proclama a autonomia da arte médica; *O mal sagrado,* que é uma polêmica contra a mentalidade da medicina mágico-religiosa; *O prognóstico,* que constitui a descoberta da dimensão essencial da ciência médica; *Sobre as águas, os ventos e os lugares,* na qual são evidenciados os laços entre doenças e meio ambiente; as *Epidemias,* que são uma formidável coletânea de casos clínicos; os famosos *Aforismos* e o célebre *Juramento,* do qual falaremos adiante.

Como a criação da medicina hipocrática marca o ingresso de uma nova ciência na área do saber científico e como Sócrates e Platão foram amplamente influenciados pela medicina, que, nascida da mentalidade filosófica, estimulou a especulação filosófica, por seu turno, devemos falar mais em pormenores sobre as maiores

obras do *Corpus Hippocraticum.* A esse respeito, é ainda Jaeger quem escreve: "Não se está exagerando quando se diz que a ciência ética de Sócrates, que ocupa o centro da disputa nos diálogos platônicos, *não teria sido possível ser pensada sem o modelo da medicina,* à qual Sócrates se remete tão freqüentemente. *A medicina lhe era mais afim do que qualquer outro ramo do conhecimento humano então conhecido,* inclusive a matemática e as ciências naturais."

Vejamos, portanto, algumas das mais famosas idéias hipocráticas (a tradução das passagens que citaremos foi extraída de *Opere di Ippocrate,* org. por M. Vegett, UTET, Turim).

3. As obras-primas do *Corpus Hippocraticum*

3.1. "O mal sagrado" e a redução de todos os fenômenos morbosos a uma mesma dimensão

Na Antigüidade, o "mal sagrado" era a epilepsia, no sentido que era considerada efeito de causas não-naturais e, portanto, conseqüência de uma intervenção divina. No lúcido escrito que leva esse título, Hipócrates demonstra a seguinte tese, de modo exemplar: a) a epilepsia é considerada "mal sagrado" porque se apresenta como um fenômeno estupefaciente e incompreensível; b) na realidade, porém, há doenças não menos estupefacientes, como certas manifestações febris e o sonambulismo; portanto, a apilepsia não é diferente dessas outras doenças; c) assim, foi a ignorância da causa que levou a considerar a epilepsia como "mal sagrado"; d) assim sendo, aqueles que pretendem curá-la com atos de magia são embusteiros e impostores; e) ademais, estão em contradição consigo mesmos, pois pretendem curar com práticas humanas males julgados divinos, de modo que essas práticas, longe de serem expressões de religiosidade e devoção, são ímpias e atéias, porque pretenderiam exercer um poder sobre os deuses.

O poderoso racionalismo dessa obra revela-se de particular relevo, pois Hipócrates, longe de ser um ateu, mostra ter compreendido perfeitamente a estatura do divino, ao sustentar precisamente nessas bases a impossibilidade de misturar o divino, de modo absurdo, com as causas das doenças: as causas de todas as doenças pertencem a uma única e mesma dimensão. Escreve ele: "(...) não creio que o corpo do homem possa ser contaminado por um deus, o mais corruptível pelo mais sagrado. Mas, mesmo que seja contaminado ou, de qualquer modo, atingindo por um agente externo, ele será mais purificado e santificado por um deus do que contaminado. Certamente, é o divino que nos santifica, purifica e

limpa dos nossos gravíssimos e ímpios erros: nós mesmos traçamos os limites dos tempos e recintos dos deuses para que não os ultrapasse ninguém que não esteja puro e, ao entrar neles, nos aspergimos, não porque estejamos por nos contaminar, mas sim para nos limpar se já carregamos alguma mancha sobre nós."

Qual é, então, a causa da epilepsia? É uma alteração do cérebro *derivada das mesmas causas racionais de que derivam todas as outras alterações morbosas,* uma "adição" ou "subtração" de seco e úmido, quente e frio etc. Portanto, conclui Hipócrates, quem, "através do regime, sabe determinar nos homens o seco e o úmido, o frio e o quente, também pode curar esse mal, se conseguir perceber o momento oportuno para um bom tratamento, sem qualquer purificação ou magia".

3.2. A descoberta da correspondência estrutural entre as doenças, o caráter do homem e o ambiente na obra *Sobre as águas, os ventos e os lugares*

O tratado *Sobre as águas, os ventos e os lugares* está entre os mais extraordinários do *Corpus Hippocraticum.* O leitor atual não pode deixar de ficar estupefato diante da "modernidade" de algumas opiniões nele expressas.

São duas as teses de fundo:

1) A primeira contitui uma ilustração paradigmática do que já destacamos acerca da própria colocação da medicina como ciência, derivada do discurso dos filósofos na sua estrutura racional. O homem é visto no *conjunto* em que se encontra naturalmente inserido, ou seja, no contexto de todas as coordenadas que constituem o ambiente em que ele vive: as estações, suas mudanças e suas influências, os ventos típicos de cada região, as águas características dos lugares e suas propriedades, as posições dos lugares, o tipo de vida dos habitantes. O "pleno conhecimento de cada caso individual", portanto, depende do conhecimento do conjunto dessas coordenadas, o que significa que, para compreender a parte, é preciso compreender o todo ao qual a parte pertence. A natureza dos lugares e daquilo que os caracteriza incide sobre a constituição e o aspecto dos homens e, portanto, sobre a saúde e sobre as doenças. O médico que quer curar o doente deve conhecer precisamente essas correspondências.

2) A outra tese (a mais interessante) é que as *instituições políticas* também incidem sobre o estado de saúde e as condições gerais dos homens: "Parece-me que é por essas razões que são fracos os povos da Ásia — e, além disso, também pelas intituições. Com efeito, grande parte da Ásia é dirigida por monarquias. Onde

os homens não são senhores de si mesmos e das próprias leis, mas sujeitos a déspotas, eles não pensam em se adestrar para a guerra, mas sim em como parecer inaptos para o combate." A democracia, portanto, tempera o caráter e a saúde, ao passo que o despotismo produz efeitos opostos.

3.3. O manifesto da medicina hipocrática: *A medicina antiga*

Como dissemos, a medicina é amplamente devedora da filosofia. Mas agora é necessário explicitar melhor essa afirmação. Surgida do contexto do esquema geral de racionalidade instaurado pela filosofia, a medicina teve que distanciar-se da filosofia *para não ser por ela reabsorvida.* Com efeito, a escola médica itálica havia feito uso dos quatro elementos de Empédocles (água, ar, terra e fogo) para explicar doença e saúde, vida e morte, caindo em um dogmatismo que esquecia a experiência concreta e que Hipócrates considera até deletério. *A medicina antiga* é uma denúncia desse dogmatismo e a reivindicação de um estatuto antidogmático para a medicina, uma independência em relação à filosofia de Empédocles. Escreve Hipócrates: "Estão profundamente em erro todos os que puseram-se a falar ou escrever sobre medicina fundamentando o seu discurso em um postulado, o *quente* e o *frio,* o *úmido* e o *seco* ou qualquer outro que tenham escolhido, simplificando em excesso a causa original das doenças e da morte dos homens, atribuindo a mesma causa a todos os casos, porque se baseiam em um ou dois postulados."

Hipócrates não nega que esses fatores entrem na produção da doença e da saúde, mas acha que eles entram de modo muito variado e articulado, porque, na natureza, tudo está misturado junto (note-se aqui como, habilmente, Hipócrates vale-se do postulado de Anaxágoras, segundo o qual tudo está em tudo, precisamente para derrotar os postulados de Empédocles): "Alguém, no entanto, poderia dizer: 'Mas quem está febricitante, por febres ardentes, pulmonites e outras doenças violentas, não se liberta tão rápido da febre, nem nesse caso há alternância de quente e frio.' Mas eu considero que precisamente essa é uma grande prova de que os homens não ficam febris simplesmente pelo quente, que não é a única causa dos males, mas sim que *a mesma coisa é ao mesmo tempo amarga e quente, ácida e quente, salgada e quente e assim ao infinito* e, reciprocamente com as outras propriedades, também é fria. Assim, o que incomoda é *tudo isso,* incluindo-se aí também o quente, que participa da força do fator dominante e junto com ele se agrava e aumenta, mas que, em si mesmo, não tem outras propriedades fora daquelas que lhe são próprias."

O conhecimento médico é um conhecimento preciso e rigoroso da *dieta conveniente* e de sua *justa medida*. Essa explicitação não pode derivar de critérios abstratos ou hipotéticos, mas apenas da experiência concreta, da "sensação do corpo" (parece-nos estar ouvindo um eco de Protágoras!).

Assim, o discurso médico não deve se dar em torno da essência do homem geral, sobre *as causas do seu aparecimento* e questões semelhantes. Deve desenvolver-se em torno *do que é o homem como um ser físico concreto que tem relação com aquilo que come, com aquilo que bebe, com o seu específico regime de vida e coisas semelhantes:* "Na verdade, eu considero que a ciência de algum modo certa da natureza não pode derivar de qualquer outra coisa senão da medicina e que só será possível adquiri-la quando a própria medicina for toda ela explorada *com método correto.* Mas *disso estamos muito distantes, isto é, de conquistar um saber exato sobre o que é o homem, sobre as causas que determinam o seu aparecimento e outras questões semelhantes.* Mas pelo menos uma coisa parece-me necessário que o homem saiba sobre a natureza e faça todo esforço para sabê-lo, se quiser de alguma forma cumprir seus deveres, ou seja, *o que é o homem em relação com aquilo que come, com aquilo que bebe e a todo o seu regime de vida e que conseqüências derivam de cada coisa para cada um.*"

As *Epidemias* (que significam "visitas") mostram concretamente a agudeza que Hipócrates exigia da arte médica e o método do empirismo positivo em aplicação, como descrição sistemática e ordenada de várias doenças — únicos elementos sobre os quais podia se basear a arte médica.

Essa imponente obra está toda perpassada por aquele espírito que, como já se observou justamente, está condensado no princípio com que se abre a célebre coletânea de *Aforismos:* "A vida é breve, a arte é longa, a ocasião fugaz, o experimento arriscado, o juízo difícil."

Por fim, devemos recordar que Hipócrates codificou a "prognose", que, como já se observou, representa no contexto hipocrático "uma síntese de passado, presente e futuro": somente no arco da visão do passado, do presente e do futuro do doente é que o médico pode projetar a terapia perfeita.

4. *O Juramento de Hipócrates*

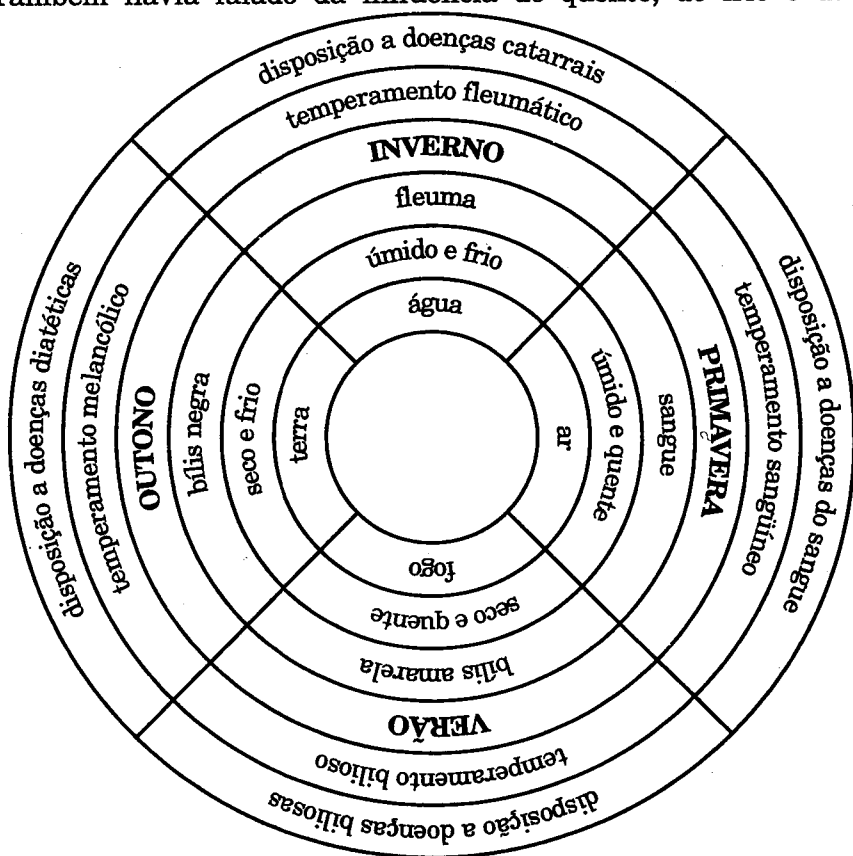
Hipócrates e sua escola não se limitaram a dar à medicina o estatuto teorético de ciência, mas também conseguiram determinar com uma lucidez verdadeiramente impressionante a *estatura*

ética do médico, o *ethos* ou identidade moralque deve caracterizá-lo. À parte o pano de fundo social bem visível no comportamento expressamente tematizado (antigamente, a ciência médica passava de pai para filho, relação que Hipócrates identifica com a existente entre mestre e discípulo), o sentido do juramento se resume numa proposta simples que, em termos modernos, poderíamos expressar assim: médico, lembra-te de que o doente não é uma coisa ou um meio, mas um fim, um valor, e portanto comporta-te em decorrência disso. Ei-lo integralmente: "Por Apolo médico, por Esculápio, por Higéia, por Panacéia e por todos os deuses e deusas, invocando-os por testemunhas, juro manter este juramento e este pacto escrito, segundo as minhas forças e o meu juízo. Considerarei quem me ensinou esta arte como a meus próprios pais, porei meus bens em comum com ele e, quando tiver necessidade, o pagarei do meu débito e considerarei seus descendentes como meus próprios irmãos, ensinando-lhes esta arte, se desejarem aprendê-la, sem compensações nem compromissos escritos. Trasmitirei os ensinamentos escritos e verbais e toda outra parte do saber aos meus filhos, bem como aos filhos de meu mestre e aos alunos que subscreveram o pacto e juraram segundo o uso médico, mas a mais ninguém. Valer-me-ei do regime para ajudar os doentes, segundo as minhas forças e o meu juízo, mas me absterei de causar dano e injustiça. Não darei a ninguém nenhum preparado mortal, nem mesmo se me for pedido, e nunca darei tal conselho; também não darei às mulheres pessários para provocar aborto. Preservarei minha vida e minha arte puras e santas. Não operarei nem mesmo quem sofre do 'mal de pedra', deixando o lugar para homens especialistas nessa prática. Em todas as casas em que entrar, irei para ajudar os doentes, abstendo-me de levar voluntariamente injustiça e danos, especialmente de qualquer ato de libidinagem nos corpos de mulheres e homens, livres ou escravos. Tudo aquilo que possa ver e ouvir no exercício de minha profissão e também fora dela, nas minhas relações com os homens, se for algo que não deva ser divulgado, calar-me-ei, considerando-o como um segredo sagrado. Se eu mantiver este juramento e não rompê-lo, que me seja dado desfrutar o melhor da vida e da arte, considerado por todos e sempre honrado. No entanto, se me tornar transgressor e perjuro, que seja colhido pelo contrário disso."

Talvez nem todos saibam, mas ainda hoje os médicos prestam o juramento de Hipócrates mostrando a que ponto a civilização ocidental é devedora dos gregos.

5. O tratado *Sobre a natureza do homem* e a doutrina dos quatro humores

A medicina hipocrática passou para a história como uma medicina baseada na doutrina dos *quatro humores:* "fleuma", "sangue", "bile amarela" e "bile negra".

Ora, no *Corpus Hippocraticum* há um tratado, intitulado *A natureza do homem,* que codifica de modo paradigmático essa doutrina. Os antigos consideravam-no como sendo de Hipócrates, mas parece que o autor foi Políbio, genro de Hipócrates. Por outro lado, a rígida sistematização desse tratado sobre *A natureza do homem* não se coaduna com o conteúdo de *A medicina antiga.* Na realidade, tudo o que Hipócrates dizia em *A medicina antiga* precisava ser completado teoricamente com um esquema geral que fornecesse os quadros dentro dos quais se deveria ordenar a experiência médica. Hipócrates havia falado de "humores", mas sem definir sistematicamente o seu número e as suas qualidades. Também havia falado da influência do quente, do frio e das

estações, como vimos, mas apenas como coordenadas ambientais. Políbio combinou a doutrina das *quatro* qualidades, proveniente dos médicos itálicos, com as doutrinas hipocráticas oportunamente desenvolvidas, compondo o seguinte quadro: a natureza do corpo humano é constituída por sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; o homem está "sadio" quando esses humores estão "reciprocamente bem temperados por propriedade e quantidade" e a mistura é completa; entretanto, está "doente" quando "há excesso ou carência deles" ou quando falte aquela condição de "bem temperados"; aos humores correspondem as quatro estações, bem como quente e frio, seco e úmido.

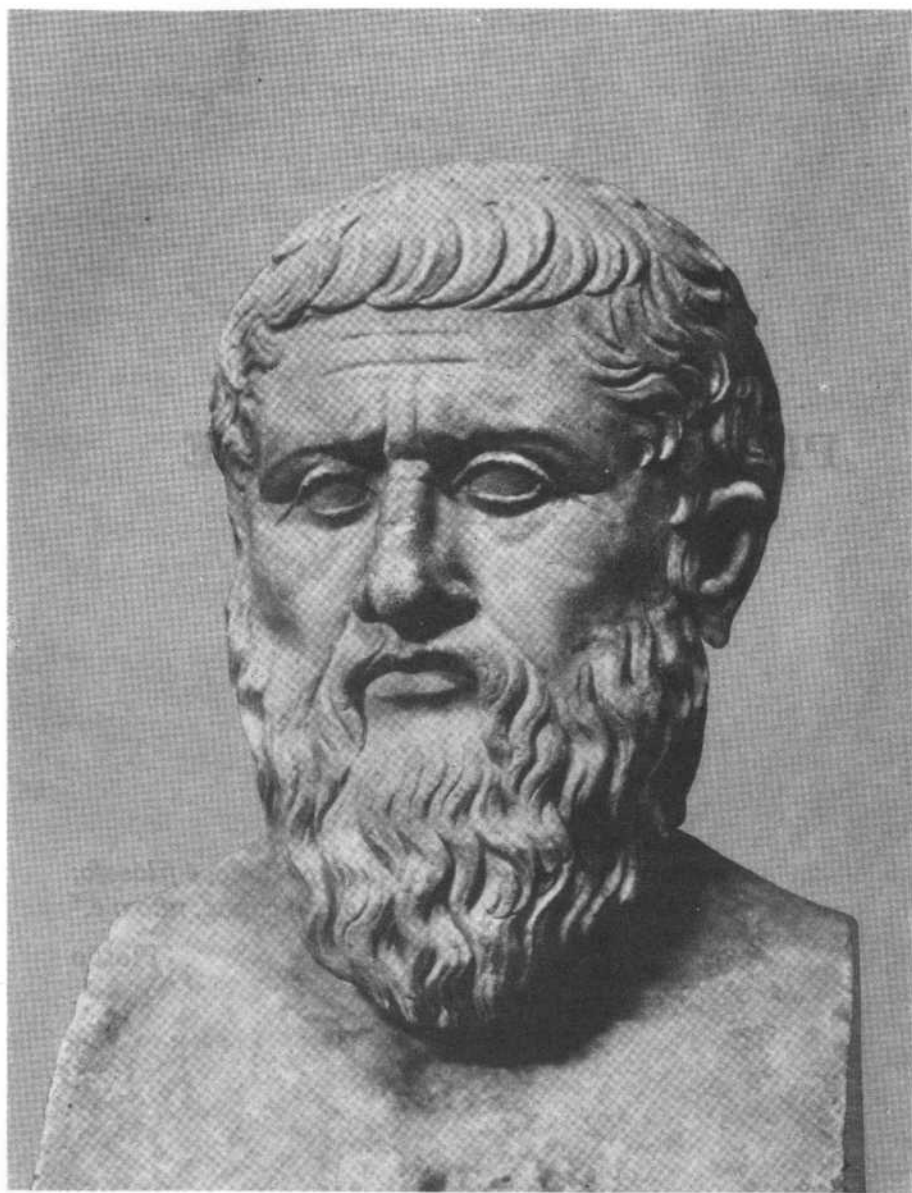
O gráfico da pág.120 ilustra bem esses conceitos, com algumas expli-citações posteriores (o primeiro círculo representa os elementos de origem itálica, o segundo as qualidades correspondentes, o terceiro os humores, o quarto as estações correspondentes e afins; os últimos dois círculos representam os temperamentos do homem e as suas relativas predisposições para as doenças; poder-se-ia também acrescentar as correspondentes fases da vida do homem, em si mesmas, mas elas são óbvias, devido à perfeita coincidência com as estações).

Esse claro esquema, que conciliava instâncias opostas, e a lúcida síntese das doutrinas médicas nele baseada garantiram um imenso sucesso ao tratado. Galeno iria defender a autenticidade hipocrática do conteúdo desse texto e o completaria com uma elaborada doutrina dos "temperamentos", de sorte que o esquema manteve-se como uma pedra de toque na história da medicina e um ponto de referência durante dois milênios.

Quarta parte

PLATÃO E O HORIZONTE DA METAFÍSICA

"Quem é capaz de ver o todo, é filósofo; quem não é capaz, não o é."

Platão

Platão (428/427-347 a.C) é o fundador da metafísica ocidental. Dele disse Montaigne: "Queiram sacudir e agitar Platão: cada qual, orgulhando-se de apossar-se dele, coloca-o do lado que quer." E Emerson acrescentaria: "Platão é a filosofia."

Capítulo VI

PLATÃO E A ACADEMIA ANTIGA

1. A questão platônica

1.1. Vida e obras de Platão

Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C. Seu verdadeiro nome era Aristócles. Platão é um apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa (em grego, *platos* significa precisamente "amplitude", "largueza", "extensão"). Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codros entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Sólon. Assim é natural que, desde a juventude, Platão já visse na vida política o seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo o levava para essa direção. Esse é um dado biográfico absolutamente essencial, que incidiria profundamente na substância mesma de seu pensamento.

Aristóteles nos relata que Platão foi inicialmente discípulo de Crátilo, seguidor de Heráclito. Posteriormente, foi discípulo de Sócrates. O encontro de Platão com Sócrates se deu provavelmente quando Platão tinha aproximadamente vinte anos. É certo, porém, que Platão freqüentou o círculo de Sócrates com o mesmo objetivo da maior parte dos outros jovens, ou seja, não para fazer da filosofia a finalidade de sua própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política. Entretanto, os acontecimentos orientariam a vida de Platão em outra direção.

Platão travou seu primeiro contato direto com a vida política em 404/403 a.C., quando a aristocracia assumiu o poder e dois parentes seus, Cármides e Crítias, tiveram importante participação no governo oligárquico. Foi certamente uma experiência amarga e frustrante para ele, em conseqüência dos métodos facciosos e

violentos que constatou serem aplicados exatamente por aqueles nos quais depositava confiança.

Entretanto, seu desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter alcançado o máximo de sua expressão com a condenação de Sócrates à morte. Os responsáveis por essa condenação foram os democratas (que haviam retomado o poder). Assim, Platão convenceu-se de que para ele, naquele momento, era bom manter-se afastado da política militante.

Após o ano de 399 a.C., Platão esteve em Mégara com alguns outros discípulos de Sócrates, hospedando-se em casa de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições, que poderiam lhe advir pelo fato de ter participado do círculo socrático). Entretanto, não se deteve longamente em Mégara.

Em 388 a.C., aos quarenta anos, Platão viajou para a Itália. Se esteve também no Egito e em Cirene como se conta, tais viagens devem ter acontecido antes de 388 a.C. No entanto, a autobiografia da *Carta VII* nada fala sobre elas. O desejo de conhecer as comunidades dos pitagóricos (e, de fato, conheceu Árquita, como sabemos através da *Carta VII)* foi que o levou a empreender a viagem até a Itália. Durante essa viagem, Platão foi convidado pelo tirano Dionísio I a ir até Siracusa, na Sicília. Certamente, Platão esperava poder inculcar no tirano o ideal do rei-filósofo, ideal esse já substancialmente proposto no *Górgias,* obra que precede a viagem. Em Siracusa, Platão logo se indispôs com o tirano e sua corte (precisamente por sustentar os princípios expressos no *Górgias).* Todavia, estabeleceu forte vínculo de amizade com Díon, parente do tirano, no qual Platão acreditou encontrar um discípulo capaz de se tornar rei-filósofo. Dionísio irritou-se de tal forma com Platão que determinou fosse ele vendido como escravo a um embaixador espartano na cidade de Egina (narrando os fatos de forma mais simples, forçado a desembarcar em Egina, que se encontrava em guerra com Atenas, talvez Platão tenha sido mantido como escravo). Felizmente, porém, foi resgatado por Anicérides de Cirene, que se encontrava naquela cidade.

Retornando a Atenas, Platão fundou a Academia em um ginásio situado no parque dedicado ao herói Academos, de onde derivou o nome.

O *Menon* foi provavelmente o primeiro diálogo de Platão a divulgar a nova escola. Logo a Academia adquiriu grande prestígio, a ela acorrendo numerosos jovens e até mesmo homens ilustres.

Em 367 a.C., Platão voltou à Sicília: Dionísio I falecera, tendo-lhe sucedido o filho Dionísio II, que, segundo afiançava Díon, poderia colaborar bem mais que o pai para a realização dos desígnios de Platão. Dionísio II, entretanto, revelou as mesmas tendências do pai: exilou Díon, acusando-o de tramar contra o

trono, e manteve Platão quase como um prisioneiro. Dionísio só permitiu que Platão retornasse a Atenas porque estava empenhado numa guerra.

Em 361 a.C., Platão voltou pela terceira vez à Sicília. Em seu regresso a Atenas, lá encontrou Díon, que se havia refugiado nessa cidade. Díon o convenceu a aceitar novo e insistente convite de Dionísio, na esperança de que, dessa forma, também ele seria recebido em Siracusa. Dionísio desejava novamente a presença de Platão na corte com a única finalidade de completar sua própria preparação filosófica. Foi, porém, um grave erro acreditar na mudança de sentimentos de Dionísio. Platão teria até mesmo arriscado perder a própria vida, não fosse a proteção de Árquita e dos amigos da cidade de Taranto. Em 367 a.C., Díon conseguiria tomar o poder em Siracusa, mas por pouco tempo apenas, vindo a ser assassinado em 353 a.C.

Em 360 a.C., Platão retornou a Atenas, onde permaneceu na direção da Academia até sua morte, ocorrida em 347 a.C.

Os escritos de Platão chegaram até nós em sua totalidade. A disposição que lhes foi conferida, da qual nos dá conta o gramático Trasilo, baseia-se no conteúdo dos próprios escritos. Os trinta e seis trabalhos foram subdivididos nas nove tetralogias seguintes:

I: *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon;*
II: *Crátilo, Teeteto, O Sofista, A Política;*
III: *Parmênides, Filebo, O Banquete, Fedro;*
IV: *Alcebíades I, Alcebíades II, Hiparco, Os Amantes;*
V: *Teages, Cármides, Laqués, Lísis;*
VI: *Eutidemo, Protágoras, Górgias, Menon;*
VII: *Hípias menor, Hípias maior, Ion, Menexeno;*
VIII: *Clitofonte, A República, Timeu, Crítias;*
IX: *Minos, As Leis, Epinome, Cartas.*

A interpretação correta e a avaliação desses escritos propõem uma série de problemas extremamente complexos que, em seu conjunto, constituem a "questão platônica".

1.2. A questão da autenticidade e da evolução dos escritos

O primeiro problema que surge em relação aos trinta e seis escritos é o seguinte: são todos eles autênticos ou existem os não autênticos? E quais são eles?

A crítica do século passado se empenhou de forma incrivelmente meticulosa na questão da autenticidade, chegando a extremismos hipercríticos verdadeiramente surpreendentes. Duvidou-se da autenticidade de quase todos os diálogos. Posteriormente, o

problema passou a perder importância e, hoje, tende-se a considerar autênticos quase todos os diálogos ou até mesmo todos.

O segundo problema concerne à cronologia dos escritos platônicos. Não se trata de um simples problema de erudição, porquanto o pensamento platônico sofreu contínuo desenvolvimento, enriquecendo-se através da autocrítica e a autocorreção. A partir de fins do século passado, em parte através da utilização do critério estilométrico, ou seja, do estudo científico das características estilísticas das diversas obras, se conseguiu propor uma resposta pelo menos parcial para o problema.

Tomando-se como ponto de partida *As Leis,* que constituem certamente o último escrito de Platão, após acurado exame das características estilísticas dessa obra, buscou-se estabelecer quais os outros escritos que apresentam essas características. Usando-se também critérios colaterais, pôde-se concluir que, provavelmente, os escritos do último período são, pela ordem, os seguintes: *Teeteto, Parmênides, O Sofista, A Política, Filebo, Timeu, Crítias* e *As Leis.* Depois também foi possível estabelecer que a *República* pertence à fase central da produção platônica, que a precede *Fédon* e o *Banquete*, e que a segue *Fedro.* Pôde-se outrossim verificar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil para a fase mais original: o *Górgias* pertence provavelmente ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália e o *Menon* ao período imediatamente seguinte. A esse período de amadurecimento, provavelmente, também pertence o *Crátilo.* O *Protágoras* representa, talvez, o coroamento da primeira fase da atividade literária de Platão. A maioria dos outros diálogos, especialmente os breves, constitui certamente escritos de juventude, o que, de resto, se confirma pela temática acentuadamente socrática que neles se discute. Alguns desses diálogos podem ter sido retocados e parcialmente refeitos na idade madura. De qualquer forma, no estado atual dos estudos, está estabelecido definitivamente que os chamados "diálogos dialéticos" *(Parmênides, O Sofista, A Política, Filebo)* são obras da última fase literária de Platão e que os grandes diálogos metafísicos representam obras da maturidade, embora permaneça alguma incerteza em relação aos primeiros. Assim, é possível reconstruir o pensamento platônico de modo suficientemente satisfatório.

O desenvolvimento espiritual de Platão é o seguinte.

De início, ele abordou uma problemática acentuadamente ética (ético-política), partindo exatamente da posição à qual chegara Sócrates. Posteriormente, deu-se conta da necessidade de recuperar os temas centrais da filosofia da *physis.* Entretanto, a recuperação das instâncias ontocosmológicas dos físicos aconteceu de modo extremamente original, ou melhor, através de uma

autêntica revolução do pensamento, que o próprio Platão denominou "segunda navegação", ou seja, aquela navegação que o levou à descoberta do supra-sensível (do ser suprafísico), como veremos na segunda seção deste capítulo.

A descoberta do ser supra-sensível e de suas categorias acionou um processo de revisão de uma série de antigos problemas e deu origem a problemas novos, que Platão passou a discutir e aprofundar paulatinamente nos diálogos da maturidade e da velhice, com incansável afinco. Disso falaremos, entretanto, no decorrer da exposição de seu pensamento.

1.3. Os escritos, as "doutrinas não escritas" e suas relações

Especialmente ao longo das últimas décadas, adquiriu evidência um terceiro problema, o das chamadas "doutrinas não escritas", que tornou a questão platônica ainda mais complexa e, por vários aspectos, demonstrou ser de decisiva importância. Hoje, muitos estudiosos consideram que da solução desse problema depende a compreensão correta do pensamento platônico em geral e da própria história do platonismo na Antigüidade.

Antigas fontes nos referem que, na Academia, Platão ministrou cursos intitulados *Sobre o bem,* cujo teor ele não quis escrever. Em tais cursos, discorria sobre realidades últimas e supremas, ou seja, sobre os primeiros princípios, adestrando os discípulos para a compreensão desses princípios através de um rigoroso raciocínio metódico e dialético. Platão estava convencido de que essas "realidades últimas e supremas" não podiam ser transmitidas senão através de adequada preparação e de rigorosas observações, que só podem ocorrer no diálogo vivo e através do emprego oral da dialética.

O próprio Platão nos dá conta disso em sua *Carta VII:* "O conhecimento dessas coisas *não é de forma alguma transmissível como os outros conhecimentos,* mas apenas após muitas discussões sobre tais coisas e após um período de vida em comum, quando, de modo imprevisto, como luz que se acende de uma simples fagulha, esse conhecimento nasce na alma e de si mesmo se alimenta." E ainda: "(...) essas coisas são aprendidas necessariamente em conjunto, como é em conjunto que aprendemos o verdadeiro e o falso relativos à realidade no seu todo, após *aplicação total* e após *muito tempo,* como afirmei no início. Pondo-se essas coisas em contato umas com as outras, ou seja, nomes e definições, visões e sensações, submetidos à prova em debates cordiais *e avaliados em discussões* isentas de paixão, então resplandecerão de repente o conhecimento e a intuição intelectual para aquele que nesse sentido realizar o

máximo esforço possível à capacidade humana." Em suma, nesse ponto Platão mostrou-se absolutamente firme e sua decisão foi categórica: "Sobre essas coisas não há nenhum escrito meu e nunca haverá."

Entretanto, os discípulos que assistiram às lições escreveram essas doutrinas *Sobre o bem* e alguns desses escritos chegaram até nós. Platão desaprovou a iniciativa e, mais ainda, condenou expressamente esses escritos considerando-os nocivos e inúteis, pelas razões já mencionadas. Admitiu, porém, que alguns desses discípulos haviam compreendido bem suas lições.

Para concluir, além dos diálogos escritos, para bem compreender Platão, também precisamos contar com as "doutrinas não escritas" que nos foram legadas pela tradição indireta, doutrinas essas que constituem certas partes de diálogos que no passado se revelaram enigmáticas ou problemáticas, recebem nova luz exatamente à medida que possam ser confrontadas com as "doutrinas não escritas".

Finalmente, cumpre observar que os diálogos escritos remetem a um discurso que alcança alto nível de expressão e cujo fecho se encontra somente nas "doutrinas não escritas", expostas nas lições ministradas aos discípulos da Academia e compiladas sob o título de *"Sobre o bem"*, que constituem ponto de referência essencial para a compreensão do pensamento platônico.

1.4. Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos

Platão recusou-se sempre terminantemente a escrever sobre os últimos princípios. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento "sistemático", procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar. Tentou reproduzir o jogo das perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com as fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la, convidando a alma do ouvinte a realizar o seu encontro com ela, com as rupturas dramáticas de seqüência que preparam para ulteriores investigações: em suma, toda aquela dinâmica tipicamente socrática estava presente. Nasceu assim o "diálogo socrático", que se tornou um gênero literário específico, adotado por numerosos discípulos de Sócrates e por filósofos porteriores, gênero cujo inventor foi provavelmente Platão e do qual certamente ele foi o maior representante, ou melhor, o único representante autêntico, porquanto somente em Platão é possível reconhecer a verdadeira

natureza do filosofar socrático que, nos outros escritores, decai ao nível de mero expediente forçado.

Conseqüentemente, para Platão, o escrito filosófico apresentava-se como "diálogo", que freqüentemente teria Sócrates como protagonista, discutindo com um ou vários interlocutores, ao lado dos quais *surgirá o leitor, com função igualmente importante, chamado a participar também como interlocutor absolutamente insubstituível,* no sentido que cabe precisamente ao leitor a tarefa de extrair maieuticamente a solução dos diversos problemas discutidos.

Com base no exposto, é evidente que o Sócrates dos diálogos platônicos passa de "pessoa" histórica a "personagem" da ação dialógica, a tal ponto que, para entender Platão, como já bem observava Hegel, "não importa indagar sobre o que pertence a Sócrates ou a Platão nos diálogos". Na verdade, Platão realiza sempre, desde o início, uma transposição do plano histórico para o plano teórico: e é nessa perspectiva teórica que devem ser lidos todos os escritos platônicos.

Assim, o Sócrates dos diálogos, na realidade, é Platão. E o Platão escrito, pelos motivos acima aduzidos, deve ser lido levando-se em conta o Platão não escrito. De qualquer forma, constitui erro ler os diálogos como fonte totalmente "autônoma" do pensamento platônico, repudiando a tradição indireta.

1.5. **Recuperação e novo significado do "mito" em Platão**

Já constatamos que a filosofia nasceu como libertação do *logos* em relação ao "mito" e à fantasia. Os sofistas fizeram um uso funcional (alguém disse "iluminista", ou seja, "racionalista") do mito. Sócrates condenou até mesmo esse tipo de uso do mito, exigindo fosse ele tratado com procedimento rigorosamente dialético. Platão, inicialmente, participou com Sócrates dessa posição. Entretanto, já a partir do *Górgias,* passou a atribuir ao mito um novo valor, que passaria a usar de forma constante, conferindo-lhe grande importância.

Como explicar esse fato? Por que a filosofia voltava a assumir o mito? Representa isso uma involução, uma abdicação parcial de suas próprias prerrogativas por parte da filosofia, uma renúncia à coerência ou, talvez, um sintoma de desconfiança em si mesma? Em breve, qual o significado do mito em Platão?

Extremamente diversificadas foram as respostas oferecidas a esse problema. Soluções diametralmente opostas derivaram de Hegel e da escola de Heidegger.

Hegel (e seus seguidores) viu no mito platônico um obstáculo ao pensamento, uma certa imaturidade do *logos,* que ainda não

conquistara a liberdade plena. Por outro lado, a escola de Heidegger pensava representar o mito a expressão mais autêntica do pensamento platônico. De fato, o *logos* capta o ser, mas não a vida; assim, o mito vinha colaborar exatamente para a explicação da vida, que o logos não tinha condições de captar.

Mas a verdade reside no meio termo. Platão passa a atribuir valor ao mito a partir do momento em que começa a valorizar algumas teses fundamentais do orfismo, juntamente com aspectos religiosos de seu próprio pensamento. Para Platão, mais do que expressão de fantasia, o mito é *expressão de fé e de crença.* Na verdade, em muitos diálogos, a partir do *Górgias,* a filosofia de Platão relativa a certos temas se configura como fé racionalizada: o mito procura clarificação no logos e o logos busca complementação no mito. Em síntese, ao chegar a razão aos limites extremos de suas possibilidades, Platão confia à força do mito a tarefa de superar intuitivamente esse limites, elevando o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.

Além disso, importa observar particularmente o seguinte: o mito de que Platão se serve metodicamente, em essência, é diferente do mito pré-filosófico, que ainda não conhecia o *logos.* Tratase não apenas de um mito que, como dissemos, constitui mais expressão de fé do que assombro fantástico, mas também de um mito que não subordina o logos a si, mas funciona como estímulo para ele, fecundando-o no sentido anteriormente explicado. Por isso, representa um mito que, no momento em que é criado, sofre a sua própria demitização, sendo despojado pelo logos de seus elementos fantásticos para que se preservem apenas seus poderes alusivos e intuitivos. Eis a exemplificação mais clara do que afirmamos em uma passagem do *Fédon* que se segue imediatamente à narração de um dos mais grandiosos mitos com que Platão procurou representar o destino das almas no além: "Certamente, não convém a um homem dotado de bom senso sustentar que as coisas se passem exatamente como eu as descrevi; sustentar, entretanto, que algo de semelhante deva acontecer no que diz respeito às almas e às suas moradas, a partir do fato de que se conclui que a alma é imortal, me parece perfeitamente legítimo, sendo interessante correr o risco de acreditar, porquanto o risco é belo! É importante que, com tais crenças, nos encantemos a nós mesmos; é *por isso que eu, desde há algum tempo, continuo sustentando o meu mito.*"

Conseqüentemente, se quisermos entender Platão, devemos preservar a função e o valor do mito, ao lado e juntamente com a função reservada ao logos, nos moldes do que ficou acima explicado. Por conseguinte, está enganado tanto quem pretende cancelá-lo em benefício exclusivo do puro logos como quem busca conceder-lhe

prioridade em relação ao logos a ponto de representar a sua superação (mito-logia).

1.6. Caráter poliédrico e polivalente do filosofar platônico

Ao longo dos séculos, revelaram-se paulatinamente diferentes aspectos de Platão. E é precisamente essa multiplicidade de fisionomias que constitui o segredo do fascínio que ele exerceu ao longo de toda história espiritual do Ocidente.

a) A partir dos filósofos da Academia, começou-se a ler Platão em perpectiva *metafísico-gnosiológica,* considerando-se como fulcro do platonismo a teoria das Idéias e do conhecimento das Idéias. b) Posteriormente, com o neoplatonismo, acreditou-se encontrar a mensagem platônica mais autêntica na *temática religiosa,* na ânsia do divino e, em geral, na dimensão mística, maciçamente presentes na maior parte dos diálogos. c) Essas duas interpretações se prolongaram, em diferentes formas, até os tempos modernos, quando, finalmente, surgiu uma terceira linha de interpretação, original e sugestiva, que indicou a temática política, ou melhor, *ético-político-educativa,* como a essência do platonismo. Os intérpretes do passado não haviam atribuído nenhuma importância a essa temática ou, pelo menos, não a haviam considerado em seu justo valor. Platão, entretanto, na *Carta VII* (recuperada como autêntica somente em nosso século), afirma claramente que sua paixão profunda foi precisamente a política. Sua própria vida confirma isso, especialmente através das experiências sicilianas. E, paradoxalmente, isso também é confirmado pelos próprios títulos das obras-primas platônicas, de *A República* e *As Leis.* d) Finalmente, nas últimas décadas, recuperamos a dimensão da "oralidade dialética" e o sentido daquelas "coisas últimas" que, segundo a vontade de Platão, deviam permanecer "não escritas". Acreditamos, entretanto, que o verdadeiro Platão não possa ser encontrado em nenhuma dessas perspectivas *singularmente tomadas e consideradas válidas de modo exclusivo: parece-nos que só é possível encontrá-lo no conjunto de todos esses rumos de interpretação, na dinâmica própria de cada um deles.* Com efeito, as três primeiras propostas de leitura, como dizíamos, iluminam três lados da poliédrica e polivalente especulação platônica, três dimensões ou três linhas de força que constantemente emergem, diversamente acentuadas ou objetivadas pelos escritos platônicos considerados individualmente ou em conjunto. A quarta proposta de leitura, a da "oralidade dialética", explica a própria razão dessa polivalência e do caráter multifacetado da obra de Platão, deixando transparecer claramente os verdadeiros contornos do sistema platônico.

2. A fundação da metafísica

2.1. A "segunda navegação" ou a descoberta da metafísica

Existe um ponto fundamental da filosofia platônica de cuja formulação dependem por inteiro a nova disposição de todos os problemas da filosofia e o novo clima espiritual em cujo interior se colocam tais problemas e suas respectivas soluções, como já observamos. Esse ponto fundamental consiste na descoberta da existência de uma realidade supra-sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica do ser (de um gênero de ser não-físico), existência essa que a filosofia da *physis* nem mesmo vislumbrara. Todos os naturalistas haviam tentado explicar os fenômenos recorrendo a causas de caráter físico e mecânico (água, ar, terra, fogo, calor, frio, condensação, rarefação etc.).

Platão observa que o próprio Anaxágoras, não obstante tenha atinado com a necessidade de introduzir uma Inteligência universal para conseguir explicar as coisas, não soube explorar essa sua intuição, continuando a atribuir peso preponderante às causas físicas tradicionais. Entretanto — e esse é o problema fundamental —, será que as causas de caráter físico e mecânico representam as "verdadeiras causas" ou, ao contrário, constituem simples "concausas", ou seja, causas a serviço de causas ulteriores e mais elevadas? A causa daquilo que é físico e mecânico não será, talvez, algo não-físico e não-mecânico?

Para encontrar resposta a esses problemas, Platão empreendeu aquilo que ele simbolicamente denomina a "segunda navegação": na antiga linguagem dos homens do mar, "segunda navegação" se dizia daquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos. Na imagem platônica, a primeira navegação simbolizava o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A "segunda navegação" representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal. A primeira navegação se revelara fundamentalmente fora de rota, considerado que os filósofos pré-socráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a "segunda navegação" encontra a nova rota quando conduz à decoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível. Na primeira navegação, o filósofo ainda permanece prisioneiro dos sentidos e do sensível, enquanto que, na "segunda navegação", Platão tenta a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o plano do raciocínio puro e daquilo que é captável

pelo intelecto e pela mente na pureza de sua atividade específica. Podemos ler no *Fédon:* "Tive medo de que minha alma se tornasse completamente cega olhando as coisas com os olhos e buscando captá-las com cada um dos outros sentidos. Por isso, achei necessário refugiar-me nos raciocínios *(logoi)* para neles considerar a veracidade das coisas (...). Seja como for, encaminhei-me nessa direção e, a cada vez, tomando por base o raciocínio que me parece mais sólido, julgo verdadeiro aquilo que com ele concorda, tanto em relação às causas como no que se refere a outras coisas, considerando como não verdadeiro aquilo que com ele não concorda."

O sentido dessa "segunda navegação" fica particularmente claro nos exemplos apresentados pelo próprio Platão.

Desejamos explicar por que certa coisa é bela? Ora, para explicar esse "porquê" o naturalista invocaria elementos puramente físicos, como a cor, a figura e outros elementos desse tipo. Entretanto — diz Platão — não são essas as "verdadeiras causas", mas, ao contrário, apenas meios ou "con-causas". Impõe-se, portanto, postular a existência de uma causa ulterior, que, para constituir verdadeira causa, deverá ser algo não sensível mas inteligível. Essa causa é a Idéia ou "forma" pura do Belo em si, a qual, através da sua participação ou presença ou, de qualquer modo, através de certa relação determinante, faz com que as coisas empíricas sejam belas, isto é, se realizem segundo determinada forma, cor e proporção como convém e precisamente como devem ser para que possam ser belas.

E eis um segundo exemplo, não menos eloqüente.

Sócrates se encontra preso, aguardando sua condenação. Por que está preso? A explicação naturalista-mecanicista não tem condições de dizer senão o seguinte: porque Sócrates possui um corpo composto de ossos e nervos, músculos e articulações que, com o afrouxamento e o retesamento dos nervos, podem mover e flexionar os membros: por essa razão Sócrates teria movido e flexionado as pernas, ter-se-ia dirigido ao cárcere e lá se encontraria até o momento. Ora, qualquer pessoa percebe a inadequação desse tipo de explicação: ela não oferece o verdadeiro "porquê", a razão pela qual Sócrates está preso, explicando apenas qual o meio ou instrumento de que Sócrates se serviu para se dirigir ao cárcere e lá permanecer com seu corpo. A verdadeira causa pela qual Sócrates foi para o cárcere e nele se encontra não é de ordem mecânica e material, mas de ordem superior, representando um valor espiritual e moral: ele decidiu acatar o veredito dos juízes e submeter-se à lei de Atenas, acreditando que isso representasse para ele o *bem* e o *conveniente.* E, em conseqüência dessa escolha de caráter moral e espiritual, ele, em seguida, moveu os músculos e as pernas e se dirigiu para o cárcere, onde se deixou ficar prisioneiro.

Os exemplos poderiam se multiplicar à vontade. Platão chega até a dizer expressamente que o que ele afirma vale "para todas as coisas". Isso significa que toda e qualquer coisa física existente supõe uma causa suprema e última, que não é de caráter "físico" mas sim, como se dirá com uma expressão cunhada posteriormente, de caráter "metafísico".

A "segunda navegação", portanto, leva ao reconhecimento da existência de dois planos do ser: um, fenomênico e visível; outro, invisível e metafenomênico, captável apenas com a mente e, por conseguinte, puramente inteligível. Eis o texto em que Platão afirma isso de modo absolutamente claro:

"— E não é verdade, talvez, que enquanto podes ver, tocar e perceber com os outros sentidos corpóreos essas coisas mutáveis, já aquelas que permanecem sempre idênticas, ao contrário, por nenhum outro meio podem ser captadas senão através do raciocínio puro e da mente, porquanto são coisas invisíveis que não podem ser colhidas pela vista?

— O que dizes é absolutamente verdade — respondi.

— Admitamos, portanto, se quiseres duas espécies de seres: uma visível e outra invisível — acrescentou ele.

— Admitamos — respondi.

— E que o invisível permaneça sempre na mesma condição e que o visível não permaneça jamais na mesma condição.

— Admitamos isso também — disse."

Podemos afirmar sem dúvidas que a "segunda" navegação platônica constitui uma conquista que assinala, ao mesmo tempo, a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica. De fato, todo o pensamento ocidental seria condicionado definitivamente por essa "distinção", tanto na medida de sua aceitação (o que é óbvio), como também na medida de sua não aceitação. Neste último caso, na verdade, terá que justificar polemicamente a não aceitação e, por força dessa polêmica, continuará dialeticamente a ser condicionado.

Após a "segunda navegação" platônica (e somente depois dela) é que se pode falar de "material" e "imaterial", "sensível" e "supra-sensível", "empírico" e "metaempírico", "físico" e "suprafísico". E é à luz dessas categorias que os físicos anteriores se revelam materialistas e que a natureza e o cosmos não aparecem mais como a totalidade das coisas que existem, mas apenas como a totalidade das coisas que aparecem. O "verdadeiro ser" é constituído pela "realidade inteligível".

2.2. O Hiperurânio ou o mundo das Idéias

Platão denominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente recorrendo aos termos Idéia e Eidos, que significam "forma". As Idéias de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas representam "entidades", "substâncias". As Idéias, em suma, não são simples pensamentos, mas *aquilo que* o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o "verdadeiro ser", "o ser por excelência". Em breve: as Idéias platônicas são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é. Platão usou também o termo "paradigma" para indicar que as Idéias representam o "modelo" permanente de cada coisa (como cada coisa *deve* ser).

Entretanto, as expressões mais famosas utilizadas por Platão para indicar as Idéias são indubitavelmente "em si", "por si" e também "em si e por si" (o belo-em-si, o bem-em-si etc.), freqüentemente mal compreendidas, a ponto de se terem tornado objeto de ásperas polêmicas já a partir do momento em que Platão acabava de cunhá-las. Tais expressões, na verdade, indicam o caráter de não relatividade e de estabilidade, o caráter absoluto das Idéias. Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa dizer, por exemplo, que o Belo ou o Verdadeiro não são tais apenas *relativamente* a um sujeito particular (como pretendia, por exemplo, Protágoras), nem constituem realidades que possam ser forjadas ao sabor dos caprichos do sujeito, mas que, ao contrário, *se impõem ao sujeito de modo absoluto.* Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa que elas não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis: as coisas belas *sensíveis* se tornam feias, sem que isso implique que se tornem feias por causa do belo, ou seja, por causa da Idéia do belo. Em resumo: as verdadeiras causas de todas as coisas sensíveis, por natureza sujeitas à mudança, não podem elas mesmas sofrer mudança, caso contrário não seriam as "verdadeiras causas", *não seriam as razões últimas e supremas.*

O conjunto das Idéias, com as características acima mencionadas, passou à história sob a denominação de "Hiperurânio", termo usado no *Fedro,* que se tornou célebre, embora nem sempre entendido de forma correta. Escreve Platão: "Nenhum poeta jamais cantou nem cantará dignamente esse lugar supraceleste (Hiperurânio). Mas assim é porque é necessário ter a coragem de dizer a verdade, especialmente quando se fala da verdade. De fato, o que

ocupa esse lugar é a substância (= a realidade, o ser, ou seja, as Idéias) que existe realmente, privada de cor, sem figura e intangível que só pode ser contemplada pelo timoneiro da alma, pelo intelecto, constituindo o objeto próprio da verdadeira ciência. Como o pensamento de um deus se nutre de intelecto e de ciência pura, assim também o pensamento de cada alma que anseia por acolher o que lhe convém, alegra-se quando descobre o ser e, contemplando a verdade, dela se nutre, ficando em boa condição até que a rotação circular não a reconduza ao mesmo ponto. Durante a evolução, ele vê a justiça em si, vê a sabedoria e vê a ciência, não aquela à qual está ligado o devir, nem aquela que é diferente porque existe nos diferentes objetos que agora denominamos entes, mas aquela que é realmente ciência do objeto que é realmente ser. E após ter contemplado, da mesma forma, as outras entidades reais e ter se saciado com isso, mergulha novamente no interior do céu e volta para casa (...)."

Note-se que "lugar hiperurânio" significa "lugar acima do céu" ou "acima do cosmos físico" e, portanto, constitui representação mítica e imagem que, entendida corretamente, *indica um lugar que não é absolutamente um lugar*. Na verdade, as Idéias são descritas como dotadas de características tais que impossibilitam qualquer relação com um lugar físico (não possuem figura nem cor, são intangíveis etc.). Logo, o Hiperurânio é a imagem do mundo espacial do inteligível (do ser suprafísico). Platão salienta com acuidade que o Hiperurânio e as Idéias que nele existem "são captados apenas pela parte mais elevada da alma, isto é, pela inteligência e apenas pela inteligência." Em suma: o Hiperurânio é a meta a que conduz a "segunda navegação".

Finalmente, podemos concluir que, com a teoria das Idéias, Platão pretendeu sustentar o seguinte: o sensível só se explica mediante o recurso ao supra-sensível, o relativo mediante o absoluto, o sujeito a movimento mediante o imutável, o corruptível mediante o eterno.

2.3. A estrutura do mundo das Idéias

Como já tivemos ocasião de salientar, o mundo das Idéias pelo menos implicitamente, é constituído por uma multiplicidade, porquanto existem Idéias de todas as coisas: Idéias dos valores estéticos, Idéias de valores morais, Idéias das diversas realidades corpóreas, Idéias dos diversos entes geométricos e matemáticos etc. Tais Idéias não estão sujeitas a geração, sendo incorruptíveis, como o ser eleático.

A distinção entre dois planos do ser, o sensível e o inteligível, superava definitivamente a antítese entre Heráclito e Parmêni-

des. O fluir perene, com todas as características a ele relativas, representa marca específica do ser sensível. Por outro lado, a imutabilidade e tudo quanto ela implica é propriedade do ser inteligível. Entretanto, ainda ficavam à espera de solução os dois grandes problemas que o eleatismo levantara e que os pluralistas não souberam resolver: como podem existir os seres "múltiplos" e como pode existir o "não-ser"?

Trata-se de dois problemas estreitamente conexos, como vimos, por terem ambos o mesmo fundamento. Para chegar à formulação da própria concepção das Idéias, concepção que implica uma multiplicidade estrutural, Platão devia enfrentar diretamente e resolver ambos os problemas de forma clara.

Já no diálogo que traz o título *Parmênides,* talvez o mais difícil de todos os seus diálogos, Platão submetia à crítica a concepção de unidade na forma como a entendiam os eleatas. O Um (ou a unidade) não pode ser pensado de modo *absoluto,* ou seja, de maneira a excluir toda multiplicidade: o um não existe sem os muitos como os muitos não existem sem o um.

Entretanto, é no diálogo *Sofista* que Platão apresenta a solução do problema da possibilidade da existência da multiplicidade, através da participação de personagem cuja fisionomia Platão não revela, denominando-a simbolicamente "o Forasteiro de Eléia". Parmênides tem razão quando afirma não existir o não-ser entendido como negação absoluta do ser. Existe o não-ser como "diversidade" ou "alteridade", coisa que os eleatas, entretanto, não compreenderam. Toda Idéia, para ser a Idéia que efetivamente é, deve ser *diferente* de todas as outras, ou seja, deve "não ser" todas as outras. Assim, toda Idéia possui certa dose de ser mas, ao mesmo tempo, um não-ser infinito no sentido de que, exatamente por ser a Idéia que é, deve não ser todas as outras, como vimos. Por fim, Parmênides é superado também pela admissão de um "repouso" e de um "movimento" ideais no mundo inteligível: cada Idéia, de modo imóvel, é ela mesma mas é, dinamicamente, um "movimento" ideal em direção às outras ou exclui a participação das outras.

Por tudo o que dissemos, fica evidente que Platão podia conceber o seu mundo das Idéias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as Idéias inferiores implicam as superiores, numa ascensão contínua até à Idéia que ocupa o vértice da hierarquia, Idéia que condiciona todas as outras e não é condicionada por nenhuma delas (o incondicionado ou o absoluto).

Sobre esse princípio incondicionado, situado no vértice, Platão se pronunciou expressamente, embora de forma incompleta, em *A República,* afirmando tratar-se da Idéia do Bem. E do Bem afirmou que não apenas constitui o fundamento que torna as Idéias cognoscíveis e a mente capaz de conhecer, mas que verdadeiramente

"produz o ser e a substância" e que "o Bem não é substância ou essência, mas *situa-se acima da substância,* transcendendo-a em dignidade hierárquica e em poder". Sobre esse princípio incondicionado e absoluto, situado além do ser e do qual derivam todas as Idéias, Platão nada mais escreveu nos diálogos, reservando o que tinha para dizer às suas exposições orais, ou seja, às lições que possuíam exatamente o título *Sobre o Bem.* Considerou-se, no passado, que essas lições constituíam a fase final do pensamento platônico. Entretanto, os mais recentes e aprofundados estudos demonstraram que elas eram ministradas paralelamente à elaboração dos diálogos, pelo menos a partir da época da redação da *República.* Quanto à razão pela qual Platão não quis escrever sobre essas coisas "últimas e supremas", já discorremos anteriormente (cf. 1.3.). A partir das referências dos discípulos a essas lições, podemos inferir as seguintes considerações:

O princípio supremo, que na *República* recebe a denominação de "Bem", nas doutrinas não escritas se chama "Um". A diferença, porém, é perfeitamente explicável porquanto, como logo veremos, o Um sintetiza em si o Bem, pois tudo quanto o Um produz é bem (o bem é o aspecto funcional do Um, como argutamente observou certo intérprete). Ao Um se contrapunha um segundo princípio, igualmente originário mas de ordem inferior, entendido como *princípio indeterminado e ilimitado* e como princípio de multiplicidade. Denominava-se tal princípio *Díade* ou *Dualidade de grande-e-pequeno* enquanto princípio que tende, ao mesmo tempo, para a infinita grandeza e para a infinita pequenez, sendo por isso denominado também de *Dualidade indefinida* (ou indeterminada, ilimitada).

Da colaboração desses dois princípios originários é que procede a totalidade da Idéia. O Um age sobre a multiplicidade ilimitada como princípio limitante e determinante, ou seja, como princípio formal (como princípio que dá enquanto de-termina e delimita), ao passo que o princípio da multiplicidade ilimitada funciona como substrato (como matéria inteligível, se quisermos dizê-lo com terminologia posterior). Conseqüentemente, assim como todas as outras, cada Idéia surge como resultado de uma "mistura" dos dois princípios (delimitação de um ilimitado). Além disso, o Um, enquanto de-limita, se manifesta como Bem, porquanto a delimitação do ilimitado, que se revela como uma forma de unidade na multiplicidade, é "essência", "ordem", perfeição e valor. Assim, o Um: a) é princípio de ser (porquanto, como vimos, o ser, ou seja, a essência, a substância, a Idéia, nasce precisamente da delimitação do ilimitado); b) é princípio de verdade e cognoscibilidade, porquanto só aquilo que é determinado é inteligível e

cognoscível; c) é princípio de valor, porque a delimitação implica, como vimos, ordem e perfeição, ou seja, positividade.

Finalmente, "porquanto é possível concluir a partir de uma série de indícios, Platão definiu a unidade como 'medida' e, mais precisamente, como 'medida absolutamente exata' " (H. Kramer).

Essa teoria, atestada especialmente por Aristóteles e seus comentadores, se apresenta largamente confirmada pelo diálogo *Filebo,* revelando clara inspiração pitagórica. Ela traduz, em termos metafísicos, a característica mais peculiar do espírito grego que, nos seus mais variados aspectos, está sempre à procura de *como estabelecer um limite para aquilo que é ilimitado, e de como encontrar a ordem e a justa medida.*

Duas considerações essenciais ainda se impõem para a plena compreensão da estrutura do mundo das Idéias de Platão.

A "geração" das Idéias a partir dos princípios (Um e Díade) "não deve ser entendida como processo de caráter temporal, mas como metáfora destinada a ilustrar uma análise de estrutura ontológica. Tal metáfora objetiva tornar compreensível ao conhecimento, que se realiza de forma discursiva, a ordem do ser, que se realiza de modo evolutivo e atemporal" (H. Kramer). Conseqüentemente, quando se diz que foram geradas "antes" determinadas Idéias e "depois" outras Idéias, tal afirmação não pretende indicar a existência de uma sucessão cronológica, mas de uma graduação hierárquica, isto é, de uma "anterioridade" e uma "posterioridade" ontológicas. Nesse sentido, logo após os princípios surgem as Idéias mais gerais, como, por exemplo, as cinco Idéias supremas mencionadas no diálogo O *Sofista* (Ser, Repouso, Movimento, Identidade, Diversidade) e outras Idéias semelhantes a essas (por exemplo: Igualdade, Desigualdade, Semelhança, Dessemelhança etc.). Talvez Platão possa ter colocado no mesmo plano os assim chamados Números Ideais ou Idéias-Números, que representam arquétipos ideais, que não devem ser confundidos com os números matemáticos. Tais Idéias são hierarquicamente superiores às restantes, porquanto estas últimas delas participam (e, por conseguinte, as implicam) e não vice-versa (por exemplo, a Idéia de homem implica identidade e igualdade do homem consigo mesmo, diferença e desigualdade em relação às outras Idéias; entretanto nenhuma das Idéias supremas mencionadas implica a Idéia de homem). Análoga deve ser a relação das Idéias-números com as demais Idéias: Platão deve ter considerado algumas Idéias como monádicas, outras como diádicas, outras ainda como triádicas e assim sucessivamente, quer porque relacionáveis ao um, ao dois, ao três e assim por diante, quer em virtude de sua configuração interna, quer ainda pelo tipo de relação que estabelecem com outras Idéias. Sobre esse ponto, entretanto, nos achamos muito mal informados.

Os entes matemáticos, isto é, os números e figuras geométricas encontram-se no degrau mais baixo da hierarquia do mundo inteligível. Diferentemente dos números ideais, esses entes são múltiplos (existem muitos "um", muitos "dois" etc.; muitos triângulos etc.), embora sejam inteligíveis.

Mais tarde, esse mundo complexo da realidade inteligível pensado por Platão foi denominado "cosmos noético" (por Fílon de Alexandria e por Plotino). De fato, esse mundo abrange a totalidade do ser inteligível, isto é, do pensável em todas as suas complexas relações. Era exatamente esse mundo que Platão, no *Fedro,* denominava de "lugar Hiperurânio" e também "Planície da verdade", para onde partem as almas a fim de exercer a atividade contemplativa.

2.4. Gênese e estrutura do cosmos sensível

Do mundo sensível, através da "segunda navegação", ascendemos ao mundo inteligível, que representa a "verdadeira causa" do mundo sensível. Ora, compreendida a estrutura do mundo inteligível, é possível compreender melhor a gênese e a estrutura do mundo sensível. Assim como o mundo inteligível deriva do Um, que desempenha a função de princípio formal, e da Díade indeterminada, que funciona como princípio material (inteligível), também o mundo físico deriva das Idéias, que funcionam como princípio formal, e de um princípio material, sensível, ou seja, *de um princípio ilimitado e indeterminado de caráter físico.*

Mas enquanto, na esfera do inteligível, o Um age sobre a Díade indeterminada sem necessidade de mediadores, porque ambos os princípios são de natureza inteligível, o mesmo não acontece na esfera do sensível. A matéria ou receptáculo sensível, que Platão denomina *"chora"* (espacialidade), apenas "participa de modo obscuro do inteligível", permanecendo à mercê de um movimento informe e caótico. Como é possível, então, que as Idéias inteligíveis possam agir sobre o receptáculo sensível para que, do caos, surja o cosmo sensível?

A resposta de Platão é a seguinte: existe um Demiurgo, um Deus-artífice, um Deus que pensa e quer (e que, portanto, é pessoal), o qual, assumindo como "modelo" o mundo das Idéias, plasmou a *"chora",* ou seja, o receptáculo sensível, segundo esse "modelo", gerando dessa forma o cosmos físico.

O esquema segundo o qual Platão trabalha para explicar o mundo sensível é, portanto, absolutamente claro: há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se de modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a

inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, como podemos ler no *Timeu:* "Ele nasceu porque pode-se vê-lo e tocá-lo, pois ele tem corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas."

Mas por que o Demiurgo quis gerar o mundo? A resposta de Platão é a seguinte: o Artífice divino gerou o mundo por "bondade" e por amor ao bem. Eis o texto que contém a resposta, considerada durante séculos como um dos vértices do pensamento filosófico: "Dizemos, portanto, a razão pela qual o Artífice fez a geração e este universo: ele era bom e, em quem é bom, nenhuma inveja pode nascer por nada. Imune, portanto, à inveja, quis que todas as coisas se tornassem ao máximo semelhantes a ele. Se alguém aceita esta razão apresentada pelos homens prudentes como o motivo principal da geração do universo, age muito corretamente. De fato, *querendo que todas as coisas fossem boas e, na medida do possível, não fossem más, Deus tomou tudo quanto havia de visível, que não se encontrava calmo, mas se agitava de forma desordenada, e o fez passar da desordem para a ordem,* acreditando que isso era muito melhor do que aquilo que antes acontecia. *Ora, não é lícito ao ótimo fazer senão a coisa mais bela;* jamais aconteceu o contrário. Pensando, portanto, achou que, dentre as coisas naturalmente visíveis, consideradas em sua inteireza, nenhuma, enquanto destituída de inteligência, poderia ser mais bela do que outra dotada de inteligência. E achou que seria impossível que alguma coisa possuísse inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, integrando a inteligência à alma e a alma ao corpo, contruiu o universo *com a finalidade de que a obra por ele realizada fosse por natureza a mais bela e a melhor possível.* Assim, fundamentados na probabilidade desse raciocínio, podemos dizer que este mundo é verdadeiramente um animal animado e inteligente gerado pela providência de Deus."

O Demiurgo, portanto, realizou a obra mais bela possível animado pelo desejo do bem: o mal e o negativo que permanecem neste mundo derivam da margem de irredutibilidade da "espacialidade caótica" (isto é, da matéria sensível) ao inteligível, do irracional ao racional.

O trecho acima citado mostra claramente que Platão concebe o mundo como vivo e inteligente. Tal concepção deriva do fato de que ele o concebe como perfeito e de que, para ele, o ser vivo e inteligente é mais perfeito do que o não vivo e não inteligente. Conseqüentemente, o Demiurgo dotou o mundo, além de um corpo perfeito, também de uma alma e de uma inteligência perfeitas. Assim, criou a alma do mundo, valendo-se de três princípios: a

essência, o idêntico e o diferente. E uniu a alma ao corpo do mundo. O mundo, portanto, é uma espécie de "deus visível", como "deuses visíveis" são as estrelas e os astros. E, como é perfeitamente construída, essa obra do Demiurgo não está sujeita à corrupção. Assim, o mundo surgiu, mas não perecerá jamais.

Um ponto ainda merece destaque. O mundo inteligível situa-se na dimensão do eterno, que se configura como um "é" imóvel, sem o "era" e sem o "será". Já o mundo sensível, ao contrário, coloca-se na dimensão do tempo. E o que é o tempo? A resposta de Platão consiste em conceber o tempo como "a imagem móvel do eterno", como uma espécie de desenvolvimento do "é" através do "era" e do "será". E esse desenvolvimento implica estruturalmente geração e movimento. O tempo, por conseguinte, nasceu "juntamente com o céu", ou seja, com a geração do cosmos. Isso significa que "antes" da geração do mundo não existia o tempo, tendo ele começado com o mundo.

O mundo sensível, assim, se torna "cosmos", ordem perfeita, porque assinala o triunfo do inteligível sobre a necessidade cega da matéria, por obra da inteligência do Demiurgo: "Após ter completado inteiramente estas coisas com exatidão, até onde lhe permitia a natureza da necessidade (isto é, da matéria) espontânea ou persuadida, Deus introduziu em tudo proporção e harmonia." A antiga concepção pitagórica do "cosmos" é levada por Platão às suas últimas conseqüências.

2.5. **Deus e o divino em Platão**

Já utilizamos várias vezes os termos "divino" e "Deus" no decurso da exposição do pensamento platônico. É chegado agora o momento de determinar o sentido próprio da teologia platônica.

Alguém já disse que Platão foi o fundador da teologia ocidental. Essa afirmação é correta, sob a condição de ser entendida em determinado sentido. A "segunda navegação", ou seja, a descoberta do supra-sensível, devia proporcionar a Platão, pela primeira vez, a possibilidade de encarar o divino precisamente na perspectiva do supra-sensível, como, de resto, fará toda concepção posterior e evoluída do divino. Tanto isso é verdade que, hoje, consideramos como fundamentalmente equivalente crer no divino e crer no supra-sensível. Sob esse aspecto, Platão é indubitavelmente o criador da teologia ocidental, na medida em que descobriu a categoria do imaterial, à luz da qual o divino é pensável.

Entretanto, cabe acrescentar imediatamente que Platão, embora tenha conquistado o novo plano do supra-sensível e sobre ele tenha implantado a questão teológica, repropõe a visão de que

o divino é estruturalmente múltiplo, que é um elemento constantemente presente em toda a filosofia e na mentalidade grega de que o divino é estruturalmente múltiplo.

Na teologia platônica, porém, devemos distinguir entre o "divino" impessoal, por um lado, e Deus e os deuses pessoais, por outro lado. Divino é o mundo das Idéias em todos os seus planos. Divina é a Idéia do Bem, mas não é Deus-pessoa. Assim, no ponto mais alto da hierarquia do inteligível encontra-se um Ente divino (impessoal) e não um Deus (pessoal), assim como as Idéias são Entes divinos impessoais e não Deuses pessoais.

Ao contrário, quem apresenta características de pessoa, isto é, de Deus, é o Demiurgo, que conhece e quer. Ele, entretanto, situa-se hierarquicamente em posição inferior ao mundo das Idéias, uma vez que não apenas não o cria mas dele depende. O Demiurgo não cria nem mesmo a *chora* ou matéria da qual o mundo é constituído, pois ela preexiste ao mundo. Assim, o Demiurgo é "plasmador" ou "artífice" do mundo e não seu criador. Deuses criados pelo Demiurgo são também os astros, concebidos como inteligentes e animados. Platão parece manter até mesmo algumas divindades do antigo politeísmo tradicional. Divina é a alma do mundo, divinas são as almas das estrelas e as almas humans, ao lado das quais devem ser arrolados também os demônios protetores, que ele acolhe da tradição, e os demônios mediadores, cujo exemplo mais típico é Eros.

Como se observa, o politeísmo se revela como algo estrutural exatamente no mais teológico dos pensadores da Grécia. Nesse aspecto, Aristóteles conseguiria dar um passo adiante ao inverter os termos da hierarquia e antepor ao divino impessoal um Deus munido das características de pessoa. Entretanto, nem mesmo Aristóteles como nenhum outro grego, saberia elevar-se a uma visão monoteísta, que o Ocidente só iria conhecer através dos textos da Bíblia.

3. O conhecimento, a dialética, a retórica, a arte e a erótica

3.1. A anamnese como raiz do conhecimento

Até agora falamos do mundo inteligível, de sua estrutura e do modo pelo qual ele incide sobre o sensível. Resta examinar de que forma pode o homem ter acesso ao inteligível.

O problema do conhecimento já fôra de algum modo ventilado por todos os filósofos precedentes. Não se pode, porém, afirmar que algum pensador anterior a Platão o tenha proposto de forma específica e definitiva. Platão foi o primeiro a propô-lo em toda a sua

clareza, graças às aquisições estruturalmente ligadas à grande descoberta do mundo inteligível, muito embora, como é óbvio, as soluções por ele propostas se revelem, em grande parte, aporéticas.

A primeira resposta ao problema do conhecimento se encontra no *Menon*. Os eristas tentaram capciosamente bloquear a questão, sustentando a impossibilidade da pesquisa e do conhecimento. De fato, é impossível investigar e conhecer aquilo que ainda não se conhece, porquanto, mesmo que se viesse a descobri-lo, seria impossível identificá-lo, pois faltaria o meio para a realização da identificação. Por outro lado, é impossível vir a conhecer aquilo que já se conhece, precisamente porque ele já é conhecido.

Exatamente para superar essa aporia é que Platão descobre um caminho totalmente novo: o conhecimento é "anamnese", ou seja, uma forma de "recordação" daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma.

O *Menon* apresenta essa doutrina sob dupla forma: uma de caráter mítico e outra dialética. É importante examiná-las para não nos arriscarmos a trair o pensamento platônico.

A primeira forma, de caráter mítico-religioso, vincula-se às doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais, como sabemos, a alma é imortal e renasce muitas vezes. Conseqüentemente, a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo. Sendo assim, conclui Platão, é fácil compreender que a alma pode conhecer: ela deve extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse "extrair de si mesma" é "recordar".

Entretanto, logo em seguida, no Menon, as posições se invertem: o que se apresentava como conclusão transforma-se em interpretação filosófica de um fato experimental comprovado, ao passo que aquilo que antes era pressuposto mitológico com função de fundamento torna-se conclusão. De fato, após a exposição mitológica, Platão realiza uma "experiência maiêutica": interroga um escravo ignorante de geometria e consegue fazer com que ele, apenas através do método socrático da interrogação, resolva um complexo problema de geometria (implicando basicamente o teorema de Pitágoras). Logo — argumenta Platão —, como o escravo nada aprendera de geometria antes e como ninguém lhe fornecera a solução, a partir da constatação de que ele a soube encontrar por si mesmo, não resta senão concluir que a extraiu de dentro de si mesmo, de sua própria alma, isto é, recordou-se dela. Aqui, como transparece claramente, a base da argumentação, longe de ser um mito, é a constatação de um fato: o escravo como qualquer pessoa em geral, pode extrair de si mesmo verdades que antes não conhecia e que ninguém lhe ensinou.

Os estudiosos do pensamento platônico têm freqüentemente escrito que a doutrina da anamnese surgiu em Platão através de influências órfico-pitagóricas. Ao término de nossa explicação, porém, fica claro que a maiêutica socrática representou pelo menos um peso idêntico na gênese dessa doutrina. Com efeito para que se possa maieuticamente fazer surgir da alma a verdade, é evidentemente imprescindível que a verdade esteja presente na alma. Assim, a doutrina da anamnese, além de representar o corolário da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, se propõe também como a justificação e a realização factual da própria possibilidade da maiêutica socrática.

No *Fédon,* Platão apresentou uma nova confirmação da anamnse apelando especialmente para os conhecimentos matemáticos (que desempenharam papel extremamente importante na descoberta do inteligível). Argumenta fundamentalmente Platão: com os sentidos, constatamos a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras semelhantes. Entretanto, com atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece — todos os dados, sem exceção — não se equacionam jamais, de maneira perfeita, com as noções corres-pondentes que indiscutivelmente possuímos: nenhuma coisa sensível é "perfeitamente" e "absolutamente" quadrada ou circular, mesmo que possuamos noções de igual, de quadrado e de círculo "absolutamente perfeitos". Então, é necessário concluir que existe um certo desnível entre os dados da experiência e as noções que possuímos: as noções contêm algo mais do que os dados da experiência. Qual a origem, porém, desse *algo mais?* Se, como vimos, ele não deriva nem pode estruturalmente derivar dos sentidos, isto é, de fora, não podemos deixar de concluir que sua origem está dentro de nós. Entretanto, ele não pode provir de dentro de nós como criação do sujeito pensante, pois o sujeito pensante não "cria" esse *algo mais,* apenas o "encontra" e o "descobre"; ele, ao contrário, se impõe ao sujeito objetivamente de forma absoluta, independentemente de qualquer poder do sujeito. Conseqüentemente, os sentidos nos proporcionam apenas conhecimentos imperfeitos. Nossa mente (nosso intelecto), ao se deparar com os dados dos sentidos, voltando-se para a própria profundeza, quase dobrando-se sobre si mesma, encontra neles a ocasião para descobrir em si os conhecimentos perfeitos correspondentes. E, visto que não os produz, não resta senão concluir que ela os encontra em si e os extrai de si como algo "originariamente possuído", ou seja, deles "se recorda".

O mesmo raciocínio Platão repete a propósito das várias noções estéticas e éticas (belo, justo, bom, santo etc.), que, por aquele *algo mais* que possuem em relação à experiência sensorial,

não podem ser explicadas senão através da presença em nossa alma daquele algo que elas originariamente possuem e do qual se lembram, ou seja, como reminiscência. E a reminiscência supõe estruturalmente uma marca impressa na alma pela Idéia, uma "visão" metafísica originária do mundo das Idéias, que sempre permanece, embora velada, na alma de cada um de nós.

Platão sempre manteve essa doutrina e sobre ela insistiu, tanto no *Fedro* quanto no tardio *Timeu*.

Alguém, estudando o pensamento platônico, entreviu na reminiscência das Idéias a primeira descoberta ocidental do *a priori*. Tal expressão, recordando-se que não é de origem platônica, pode certamente ser usada, com a condição de ser entendida não como o *a priori* de tipo subjetivista-kantiano mas como *a priori* em sentido objetivo. Na verdade, as Idéias são realidades objetivas absolutas que, através da anamnese, se impõem à mente como objeto. Como, na reminiscência, a mente apenas capta e não produz as Idéias, captando-as *independentemente da experiência* (embora com o concurso da experiência, porquanto necessitamos ver as coisas sensíveis iguais para nos "recordarmos" do Igual em si), é possível falarmos de descoberta do *a priori* (ou seja, da presenca de conhecimentos puros no homem, independentemente da experiência) ou ainda de primeira concepção do *a priori* na história da filosofia ocidental.

3.2. **Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência**

A anamnese explica a "raiz" ou "possibilidade" do conhecimento, enquanto condiciona a sua possibilidade à presença de uma intuição originária do verdadeiro na alma. Mas as etapas e os modos específicos de realização desse conhecimento ainda permaneciam indeterminados. Pois Platão desenvolveu essa determinação em *A República* e nos diálogos dialéticos.

Em *A República*, Platão parte do princípio segundo o qual o conhecimento é proporcional ao ser, de modo que aquilo que é ser em grau máximo pode, com exclusividade, ser perfeitamente conhecido, posto que o não-ser é absolutamente incognoscível. Entretanto, como existe uma realidade intermediária entre o ser e o não-ser, isto é, o sensível, que é uma mescla de ser e não-ser enquanto sujeito ao devir, Platão acaba por concluir que também desse "intermediário" existe um conhecimento igualmente intermediário entre ciência e ignorância: um tipo de conhecimento que não se identifica com o conhecimento verdadeiro, cujo nome é "opinião" *(doxa)*.

Para Platão, a opinião é quase sempre enganadora. Pode até ser verdadeira e reta, mas não pode possuir em si mesma a garantia

de sua retidão, permanecendo sempre sujeita a alterações, assim como mutável é o mundo sensível ao qual ela se refere. Para fundamentar a opinião e garantir-lhe a verdade, impõe-se, como diz Platão, tratá-la com o expediente do "raciocínio causal", isto é, firmá-la através do conhecimento da causa (da Idéia). Desse modo, porém, a opinião deixaria de ser opinião, transformando-se em ciência ou *epistéme.*

Platão explica ainda que tanto a opinião *(doxa)* como a ciência *(epistéme)* realizam-se em dois graus diferentes: a opinião se divide em simples imaginação *(eikasía)* e a crença *(pistis),* enquanto que a ciência se desdobra em ciência intermediária *(diánoia)* e em inteleção pura *(noesis).* A cada grau ou forma de conhecimento corresponde um grau ou forma de realidade e de ser. À *eikasía* e à *pistis* correspondem os graus do sensível, referindo-se a *eikasía* às sombras e às imagens sensíveis das coisas, enquanto que a *pistis* corresponde às coisas e aos próprios objetos sensíveis. A *diánoia* e a *noesis* se referem a dois graus do inteligível (ou, segundo alguns, a dois modos de captar o inteligível). A *diánoia* consiste no conhecimento matemático-geométrico, ao passo que a *noesis* se identifica com o conhecimento dialético das Idéias. A *diánoia* (conhecimento intermediário, como alguém oportunamente traduz o termo) opera ainda em torno de elementos visivos (por exemplo, as figuras traçadas nas demonstrações geométricas) e de hipóteses. A *noesis* se exerce através da captação pura das Idéias e do princípio supremo e absoluto do qual dependem todas as Idéias (a Idéia do Bem).

3.3. **A dialética**

Os homens comuns se detêm nos primeiros dois degraus da primeira forma de conhecimento, isto é, não ultrapassam o nível da opinião; os matemáticos ascendem ao nível da *diánoia;* entretanto somente o filósofo tem aceso às *noesis* e à ciência suprema. O intelecto e a inteleção, superadas as sensações e os elementos todos ligados ao sensível, captam, com um processo que é simultaneamente discursivo e intuitivo, as Idéias na sua pureza, juntamente com seus respectivos nexos positivos e negativos, isto é, com todas as suas ligações de implicação e de exclusão, ascendendo de Idéia em Idéia até a captação da Idéia suprema, ou seja, do Incondicionado. Esse processo, pelo qual o intelecto passa de Idéia para Idéia, constitui a "dialética". E o filósofo é o "dialético".

Por conseguinte, existe uma dialética ascendente que, liberta dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e, posteriormente, ascendendo de Idéia em Idéia, alcança a Idéia suprema. Por outro lado, existe também uma dialética descendente que, percorrendo

o caminho inverso, parte da Idéia suprema ou de Idéias gerais e, por um processo de divisão ou diairético, isto é, mediante a distinção progressiva das Idéias particulares contidas nas Idéias gerais, consegue estabelecer a posição que uma Idéia ocupa na estrutura hierárquica do mundo das Idéias. Esse aspecto da dialética é amplamente ilustrado nos diálogos da última fase.

Concluindo, podemos dizer que a dialética consiste na captação, baseada na intuição intelectual, do mundo das Idéias, da sua estrutura e do lugar que cada Idéia ocupa em relação às outras Idéias nessa estrutura. E nisso consiste a "verdade".

Como é evidente, o novo significado de "dialética" resulta inteiramente das aquisições da "segunda navegação".

3.4. A arte como distanciamento da verdade

A problemática platônica da arte deve ser encarada em estreita conexão com a temática metafísica e dialética. Na verdade, ao determinar a essência, a função e o valor da arte, Platão se preocupa apenas em estabelecer o seu valor de verdade. E sua resposta, como se sabe, é profundamente negativa: a arte não revela, mas esconde o verdadeiro, porquanto não constitui uma forma de conhecimento nem melhora o homem, mas o corrompe, porque é mentirosa; ela não educa o homem, mas o deseduca, porque se volta para as faculdades irracionais da alma que constituem as partes inferiores de nós mesmos.

Já em seus primeiros escritos Platão assumia uma atitude negativa perante a poesia, considerando-a decididamente inferior à filosofia. O poeta não é poeta através da ciência e do conhecimento, mas através da intuição irracional. Quando compõe, encontra-se "fora de si", é "invadido", achando-se portanto em situação de inconsciência: ignora a razão do que faz e não sabe ensinar a outros o que faz. O poeta é poeta por "destino divino", não por virtude derivada do conhecimento.

Mais precisas são as concepções de arte expressas por Platão no livro décimo de *A República*. Em todas as suas expressões (poesia, arte pictórica e plástica), a arte constitui, do ponto de vista ontológico, uma "mimesis", uma "imitação" de realidades sensíveis (homens, coisas, fatos e acontecimento diversos). Ora, sabemos que as coisas sensíveis representam, sob o aspecto ontológico, uma "imagem" do eterno "paradigma" da Idéia e, por isso, se afastam do verdadeiro na medida em que a cópia dista do original. Se a arte, por sua vez, é imitação das coisas sensíveis, conseqüentemente, será "imitação de imitação" e, por conseguinte, permanecerá "três vezes distante da verdade".

A arte figurativa, portanto, imita a simples aparência. As-

sim, os poetas falam sem saber e sem conhecer aquilo de que falam. E o seu falar, do ponto de vista da verdade, é um jogo, uma brincadeira. Conseqüentemente, Platão elaborou a convicção de que a arte não se dirige à parte melhor, mas sim à parte menos nobre de nossa alma.

Desse modo, a arte se mostra corruptora, devendo ser banida ou até mesmo eliminada do Estado perfeito, a menos que acabe por se submeter às leis do bem e do verdadeiro.

Platão — observe-se — não negou a existência e o poder da arte. Negou apenas que a arte seja dotada de valor em si mesma: a arte serve ao verdadeiro ou ao falso, *tertium non datur*. Entregue si mesma, a arte serve ao falso. Logo, se quiser se "salvar", a arte deve submeter-se às regras do filósofo.

3.5. A retórica como mistificação do verdadeiro

Na Antigüidade clássica, a retórica tinha enorme importância, como vimos ao tratar dos sofistas. Ela era, como para nós, modernos, algo vinculado ao artifício literário, colocando-se portanto à margem da vida prática, mas assumia a importância de força civil e política de absoluta primeira ordem.

Segundo Platão, a retórica (a arte dos políticos atenienses e de seus mestres) não passa de pura adulação e adulteração do verdadeiro. Assim como a arte pretende imitar todas as coisas sem delas possuir um verdadeiro conhecimento, da mesma forma a retórica busca persuadir e convencer a todos sobre tudo sem dispor de conhecimento algum. E, assim como a arte cria apenas fantasmas, a retórica cria persuasões infundadas e crenças ilusórias. O retórico é aquele que, embora sem saber, possui a habilidade de persuadir os demais com maior facilidade do que aquele que verdadeiramente sabe, jogando com os sentimentos e as paixões.

A retórica (como a arte) se dirige, portanto, à parte pior da alma, à parte crédula e instável. O retórico situa-se longe do verdadeiro tanto quanto o artista, ou melhor, ainda mais, porquanto atribui voluntariamente às imitações sensíveis do verdadeiro a aparência de verdadeiro, revelando, por conseguinte, certa malícia que o artista não possui ou possui apenas parcialmente.

E, assim como a poesia deve ser substituída pela filosofia, a retórica precisa ser trocada pela verdadeira política, que coincide com a filosofia. Os poetas e retóricos estão para o filósofo assim como as aparências estão para a realidade e as imitações sensíveis da verdade estão para a própria verdade.

Esse juízo severo sobre a retórica, pronunciado no *Górgias,* sofre um certo abrandamento no *Fedro,* onde Platão reconhece à

retórica o direito à existência, com a condição de que ela se submeta à verdade e à filosofia. Somente conhecendo-se a natureza das coisas, através da dialética, e a natureza da alma, à qual se dirigem os discursos, é que será possível construir uma verdadeira arte retórica, uma verdadeira arte de persuadir através de discursos.

3.6. **A erótica como caminho alógico para o Absoluto**

Em Platão, o tema da beleza não se liga ao tema da arte (imitação de mera aparência, que não revela a beleza inteligível), mas vincula-se ao tema do Eros e do amor, entendido como força mediadora entre o sensível e o supra-sensível, força que dá asas e eleva, através dos vários graus da beleza, à Beleza meta-empírica existente em si. E como, para os gregos, o Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho a-lógico que conduz ao Absoluto. A análise do Amor situa-se entre as mais esplêndidas análises que Platão nos deixou. O Amor não é nem belo nem bom, mas é sede de beleza e bondade. O Amor, portanto, não é Deus (somente Deus é sempre belo e bom) nem homem. Não é mortal nem imortal. É um daqueles seres demoníacos "intermediários" entre o homem e Deus. Assim, o Amor é "filó-sofo" no sentido mais denso do termo. A *sophia,* ou seja, a sabedoria, é algo que só Deus possui; a ignorância é propriedade daquele que está totalmente distante da sabedoria; a "filo-sofia", ao contrário, é apanágio daquele que não é nem ignorante nem sábio, daquele que não possui o saber mas a ele aspira, daquele que sempre busca alcançá-lo e, tendo-o alcançado, percebe que ele lhe foge novamente para que, como amante, continue a procurá-lo.

O que os homens comumente denominam amor não representa senão pequena parte do verdadeiro amor: o verdadeiro amor é desejo do belo, do bem, da sabedoria, da felicidade, da imortalidade, do Absoluto. O Amor dispõe de muitos caminhos que conduzem a vários graus de bem (toda forma de amor é desejo de possuir o bem definitivamente). O verdadeiro amante, porém, é aquele que sabe percorrer esses caminhos até o fim, até chegar à visão suprema, ou seja, até chegar à visão do belo absoluto.

a) O grau mais baixo na escala do amor é o amor físico, que consiste no desejo de possuir o corpo belo para gerar no belo um outro corpo. Esse amor físico já constitui desejo de imortalidade e eternidade, "... porque a geração, realizada na criatura mortal, é perenidade e imortalidade".

b) Depois, existe o grau dos amantes que se mostram fecundos, não quanto aos corpos mas quanto às almas, portadores de germes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os

amantes na dimensão do espírito se encontram, numa escala de progressão ascensional, os amantes das almas, os amantes da justiça e das leis, os amantes das ciências puras.

c) Finalmente, no ápice da escala do amor, encontra-se a visão fulgurante da Idéia do Belo em si, do Absoluto.

No *Fedro,* Platão aprofunda ulteriormente o problema da natureza sintética e mediadora do amor, vinculando-o à doutrina da reminiscência. Em sua vida pré-terrena junto aos deuses, a alma contemplou o Hiperurânio e as Idéias. Posteriormente, perdendo as asas e precipitando-se nos corpos, tudo esqueceu. Entretanto, embora com muito esforço, ao filosofar, a alma "se recorda" das coisas que um dia contemplou. Este "recordar-se", no caso específico da Beleza, se verifica de modo totalmente especial, porquanto somente a Idéia do Belo, entre todas as outras Idéias, recebeu o privilégio de ser "extraordinariamente evidente e amável". O reflexo da Beleza ideal no belo sensível inflama a alma, que se vê tomada pelo desejo de voar e voltar para o lugar de onde desceu. Esse desejo se identifica com o Eros que, com o anseio do supra-sensível, faz despontar na alma suas antigas asas e a eleva ao mundo das Idéias.

O amor ("o amor platônico") é nostalgia do Absoluto, tensão transcendente para o mundo meta-empírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses.

4. A concepção do homem

4.1. Concepção dualista do homem

Na seção anterior, explicamos o caráter não "dualista", no sentido usual conferido a essa expressão, da relação entre as Idéias e as coisas, uma vez que as Idéias representam a "verdadeira causa" das coisas. No entanto, é dualista (em certos diálogos, num sentido radical) a concepção platônica das relações entre a alma e o corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do orfismo, que transforma a *distinção* entre alma (= supra-sensível) e corpo (= sensível) em *oposição.* Por essa razão, o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida juntamente com suas capacidades de operação (e, portanto, como instrumento a serviço da alma, segundo o modo de entender de Sócrates), mas sim ao contrário, é entendido como "tumba", como "cárcere" da alma, como lugar para o cumprimento de suas penas. Podemos ler no *Górgias:* "E não me admiraria se Eurípedes estivesse dizendo a verdade quando afirmava *'Quem pode saber se*

viver não é o mesmo que morrer e morrer o mesmo que viver?' e quando sustentava que nós, na realidade, talvez estejamos mortos. Já ouvi dizer, na verdade, até mesmo por homens sábios, que atualmente estamos mortos e que o corpo constitui para nós um túmulo (...)."

Considerando que possuímos um corpo, estamos "mortos", porque somos fundamentalmente nossa alma; e a alma, enquanto se encontra num corpo, acha-se numa tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer (com o corpo) é viver, porque, morrendo o corpo, a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso representa precisamente fatores de morte para a alma. Essa concepção negativa do corpo sofre certas atenuações nas últimas obras de Platão, embora nunca desapareça definitivamente.

Entretanto, feitas essas observações, é importante considerar que a ética platônica se apresenta apenas parcialmente condicionada por esse dualismo exacerbado. Seus teoremas e corolários fundamentais, na verdade, apóiam-se na distinção metafísica entre a alma (ser dotado de afinidade com o inteligível) e o corpo (realidade sensível), muito mais do que na contraposição, derivada do mistério órfico, entre a alma (demônio) e o corpo (tumba e cárcere). Dessa contraposição procedem a formulação extremista e a exasperação paradoxal de alguns princípios que, entretanto, permanecem válidos no contexto platônico, mesmo no plano puramente ontológico. A "segunda navegação" continua sendo o verdadeiro fundamento da ética platônica.

4.2. Os paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo" e seu significado

Examinemos agora, os dois paradoxos mais conhecidos da ética platônica, freqüentemente entendidos de forma incorreta pelo fato de que se atentou mais para a sua fisionomia matizada pelos tons místicos dos mistérios órficos do que para a sua fundamentação metafísica. Estamos nos referindo aos dois paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo".

1) O primeiro paradoxo recebe tratamento especial no *Fédon*. A alma deve procurar fugir sempre mais do corpo. Por isso, o verdadeiro filósofo deseja a morte e a verdadeira filosofia é "exercício de morte". O sentido desse paradoxo se manifesta de forma extremamente clara. A morte representa um episódio que, ontologicamente, refere-se exclusivamente ao corpo. Ela não apenas não causa dano à alma, mas, ao contrário, lhe traz grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, uma vida voltada

para si mesma, sem obstáculos e anteparos, inteiramente unida ao inteligível. Isso significa que a morte do corpo representa a abertura para a verdadeira vida da alma. O sentido do paradoxo, portanto, não muda com a inversão de sua formulação. Pelo contrário, torna-se mais preciso: o filósofo é aquele que deseja a verdadeira vida (= morte do corpo) e a filosofia é treino para a vida autêntica, para a vida na dimensão exclusiva do espírito. A "fuga do corpo" comporta o reencontro do espírito.

2) O significado do segundo paradoxo, o da "fuga do mundo", também é claro. De resto, o próprio Platão, de forma totalmente explícita, desvenda esse significado ao nos explicar que fugir do mundo significa tornar-se virtuoso e assemelhar-se a Deus: "O mal não pode desaparecer, pois sempre haverá de existir algo oposto e contrário ao bem; não pode igualmente habitar entre os deuses, mas deve necessariamente residir nesta terra, junto de nossa natureza mortal. Eis a razão pela qual tudo devemos fazer para fugir o quanto antes daqui e irmos lá para cima. Esse fugir consiste em nos *assemelharmos a Deus na medida maior de nossas possibilidades humanas. Assemelhar-se a Deus é adquirir justiça, santidade e sabedoria.*"

Como se vê, os dois paradoxos possuem significado idêntico: fugir do corpo significa *fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento;* fugir do mundo significa *fugir do mal que o mundo representa, sempre realizando essa fuga através da virtude e do conhecimento;* praticar a virtude e dedicar-se ao conhecimento significa tornar-se semelhante a Deus, o qual, como se afirma em *As Leis,* é "medida" de todas as coisas.

4.3. A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão

Sócrates identificara o "cuidado com a alma" com a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, mas acrescenta-lhe certo colorido místico, esclarecendo que "cuidado com a alma" significa "purificação da alma". Essa purificação se realiza à medida que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é co-natural. Neste caso, de modo bastante diferente de como ocorre nas cerimônias de iniciação do orfismo, a purificação coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. E é precisamente sobre esse valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento (valor parcialmente descoberto já pelos antigos pitagóricos, como vimos) que é necessário refletir para compreender a novidade do "misticismo" platônico. Esse misticismo não consiste na contem-

plação estática e a-lógica, mas no esforço catártico de busca e de ascensão progressiva ao conhecimento. Então é possível compreender como o processo do conhecimento racional também representa para Platão um processo de "con-versão" moral. Na verdade, à medida que o processo do conhecimento nos leva do sensível para o supra-sensível e nos transporta e converte de um mundo para o outro, também nos conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Conseqüentemente, é "conhecendo" que a alma cuida de si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso reside a verdadeira virtude.

Platão expõe essa tese não apenas no *Fédon*, mas também nos livros centrais de *A República:* a dialética representa libertação das cadeias do sensível, "conversão" do devir ao ser, iniciação ao Bem supremo. É correto, portanto, o que escreveu a esse respeito W. Jaeger: "Ao se propor o problema, não propriamente do fenômeno 'conversão' como tal, mas da origem do conceito cristão de conversão, é forçoso reconhecer em Platão aquele que por primeiro elaborou esse conceito."

4.4. A imortalidade da alma

Para Sócrates, era suficiente compreender que a essência do homem é a sua alma *(psyché)* para que se estabelecessem os fundamentos da nova moral. Por conseguinte, ao seu ver, não era necessário estabelecer ou não a imortalidade da alma; a virtude tem seu prêmio em si mesma e o vício o seu castigo. Para Platão, ao contrário, o problema se torna essencial: se, com a morte, o homem se dissolvesse totalmente no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar os que negam a existência de todo e qualquer princípio moral (por exemplo, os sofistas-políticos, cujo exemplo paradigmático é Cálicles, personagem do *Górgias).* Além do mais, a descoberta da metafísica e a aceitação do núcleo essencial da mensagem órfica impunham a questão da imortalidade como fundamental. Compreende-se, portanto, que Platão tenha retornado várias vezes ao assunto: inicialmente, de forma breve, no *Menon;* posteriormente, com três argumentos sólidos e trabalhados, no *Fédon;* por fim, com provas complementares de apoio, em *A República* e no *Fedro.*

Pode-se resumir a prova central do *Fédon* da seguinte forma: a alma humana, sustenta Platão, (de acordo com tudo o que vimos anteriormente) é capaz de conhecer coisas imutáveis e eternas. Ora, para poder conhecer tais coisas, ela deve possuir, como *conditio sine qua non,* uma natureza dotada de afinidade com essas coisas. Caso contrário, estas ultrapassariam as capacidade da

alma. Conseqüentemente, como as coisas que a alma conhece são imutáveis e eternas, a alma também precisa ser eterna e imutável.

Nos diálogos anteriores ao *Timeu,* Platão parecia propor que as almas não nascem, assim como também não morrem. No *Timeu,* ao contrário, elas são geradas pelo Demiurgo, com a mesma substância de que é feita a alma do mundo (composta de "essência", de "identidade" e de "diversidade"). Logo, elas nasceriam, mas por precisa determinação divina, não estando sujeitas à morte, como não está sujeito à morte tudo o que o Demiurgo produz diretamente.

Das várias provas apresentadas por Platão, um ponto resta definitivamente adquirido: a existência e a imortalidade da alma só têm sentido caso se admita a existência do ser meta-empírico. A alma constitui a dimensão inteligível, meta-empírico e, por isso mesmo, incorruptível do homem. Com Platão, o homem se descobre como ser de duas dimensões. E essa aquisição se mostrará irreversível, porque mesmo aqueles que viriam a negar uma das duas dimensões, atribuiriam à dimensão existente um significado totalmente diferente do significado que ela possuía quando a outra dimensão era ignorada.

4.5. A metempsicose e os destinos da alma após a morte

O destino das almas após a morte do corpo é exposto por Platão através da narração de mitos diversos, revelando-se extremamente complexo. Entretanto, é absurdo pretender das narrações míticas a linearidade lógica que transparece apenas nos discursos dialéticos. O objetivo dos mitos escatológicos consiste em estimular, de diversas maneiras e mediante diferentes representações, a crença em algumas verdades fundamentais que não advêm de soluções estruturadas com base no *logos* puro, embora não entrem em contradição com ele e, às vezes, até sejam sustentadas por ele.

Entretanto, para que se possa elaborar uma idéia precisa sobre o destino das almas após a morte, é importante, em primeiro lugar, esclarecer a concepção platônica de "metempsicose". Como sabemos, a metempsicose é a doutrina que ensina a transmigração da alma em vários corpos e, por conseguinte, propõe o "renascimento" da alma em diferentes formas de seres vivos. Platão retoma essa doutrina do orfismo, mas a amplia de várias maneiras, apresentando-a de duas formas complementares.

A primeira forma aparece de modo mais detalhado no *Fédon,* que afirma que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, às paixões, ao amor e aos prazeres dele derivados, não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do que é

corpóreo, portanto o corpóreo se lhes tornou co-natural. Durante certo tempo, com medo do Hades, essas almas vagam junto aos sepulcros, como fantasmas, até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, se lhe ligam novamente a corpos, não apenas de homens mas também de animais, de acordo com o nível de perfeição moral por elas alcançado na vida anterior. Já as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnarse-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos e virtuosos assegura Platão: "À estirpe dos deuses, entretanto, não é permitido chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e não se tenha desligado do corpo em situação de total pureza, pois essa permissão é concedida apenas àquele que foi amante do saber."

Em *A República,* porém, Platão menciona um segundo tipo de reencarnação, notavelmente diferente do que expusemos acima. O número das almas é limitado. Assim sendo, se todas fossem contempladas no além com um prêmio ou com um castigo eternos, haveria um certo momento em que nenhuma alma restaria sobre a terra. Por essa evidente razão, considera Platão que tanto o prêmio como o castigo ultraterrenos por uma vida transcorrida sobre a terra devem possuir duração limitada e termo fixo. Considerando que uma vida terrena dura no máximo cem anos, Platão, certamente influenciado pela mística pitagórica do número dez, acha que a vida ultraterrena deve durar dez vezes cem anos, isto é, mil anos. Para as almas que cometeram crimes gravíssimos e irreparáveis, a punição continua mesmo após o milésimo ano. Transcorrido esse ciclo, devem as almas voltar a se encarnar.

Idéias análogas emergem do mito presente no *Fedro* (embora com diferenças nas modalidades e nos ciclos de tempo), do qual resulta que as almas ciclicamente recaem nos corpos e posteriormente sobem ao céu.

Por conseguinte, estamos diante de um ciclo "individual" de reencarnações, ou seja, perante um ciclo vinculado às vicissitudes do indivíduo, e de um ciclo "cósmico", que é o ciclo milenar. E é justamente a este que se referem os dois célebres mitos: de Er, contido em *A República,* e o do carro alado, presente no *Fedro,* mitos que passaremos agora a examinar.

4.6. O mito de Er e seu significado

Terminada a viagem de mil anos, reúnem-se as almas em uma planície, onde será determinado o destino futuro de cada uma delas. Nesse aspecto Platão realiza uma autêntica revolução em relação à crença grega tradicional, segundo a qual caberia aos deuses e à Necessidade decidir o destino do homem. Os "paradig-

mas das vidas", diz Platão, se encontram no regaço da Moira Láquesis, filha da Necessidade. Tais paradigmas, entretanto, *não são impostos mas apenas propostos* às almas: a escolha fica inteiramente entregue à liberdade das próprias almas. O homem não é livre de escolher entre viver ou não viver, mas é livre de optar por viver ou não de acordo com as normas da moral, ou seja, pode escolher viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício. "E contou Er que, tendo chegado até aqui, deviam se dirigir a Láquesis; e que um profeta, antes de mais nada, dispôs as almas em ordem e depois, tomando dos joelhos de Láquesis os destinos e os paradigmas das vidas, subiu a um alto púlpito e disse: 'Eis o que diz a virgem Láquesis, filha de Necessidade:'Almas efêmeras, é este o início de outro período da vida, que não passa de um correr para a morte. *Não será o demônio que vos escolherá, mas vós escolhereis o vosso demônio.* E o primeiro sorteado escolha, por primeiro, a vida à qual deverá estar ligado por necessidade. *A virtude não tem dono:* cada qual participará mais ou menos dela na proporção que lhe presta homenagem ou a despreza. A culpa cabe a quem escolhe: Deus não tem culpa disso' ".

Dito isso, um profeta de Láquesis sorteia os números para estabelecer a ordem segundo a qual cada alma deve dirigir-se para a escolha. O número que cabe a cada alma é o que lhe fica mais perto. Então, o profeta estende sobre a relva os paradigmas das vidas (paradigmas de todas as possíveis vidas humanas e também animais), em número bastante superior ao das almas presentes. A primeira à qual cabe a escolha tem à disposição muito mais paradigmas de vida do que a última. Isso, porém, não vicia de forma irreparável a escolha, porquanto, mesmo para a última, resta a possibilidade da escolha de uma vida boa, caso não lhe seja possível escolher uma vida ótima.

A escolha que cada um realiza recebe confirmação das duas Moiras, Clótos e Átropos, tornando-se, assim, irreversível. Então, as almas bebem o esquecimento nas águas do rio Ameletes (rio do esquecimento) e descem aos corpos para viver a vida escolhida.

Dissemos que a escolha depende da "liberdade das almas", mas seria mais exato dizer do "conhecimento" ou da "ciência da vida boa e má", isto é, da "filosofia", que, para Platão, se transforma em força salvadora, neste mundo e no outro, para sempre. Aqui o intelectualismo ético é levado a conseqüências extremas. Diz Platão: "Se alguém, vindo viver neste mundo, se entrega ao filosofar de forma sadia e a sorte da escolha não o tenha colocado entre os últimos, não apenas existe para ele a possibilidade (...) *de encontrar nesta terra a felicidade, mas a própria viagem deste mundo para o outro e novamente de lá para cá não será subterrânea e incômoda, mas sim uma viagem tranqüila e para o céu".*

4.7. O mito do carro alado

No *Fedro,* Platão já propôs uma visão do outro mundo ainda mais complexa. As razões disso devem ser buscadas no fato de que nenhum dos mitos até agora examinados explica a causa da descida das almas aos corpos, a vida anterior das almas e as razões da sua afinidade com o divino.

Originariamente, a alma se encontrava junto aos deuses, vivendo uma vida divina. Em conseqüência de uma culpa, viu-se sobre a terra, projetada num corpo. A alma se assemelha a um carro alado puxado por dois cavalos e guiado pelo auriga. Enquanto os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raças diferentes: um é bom e outro é mau. Isso torna difícil a operação de guiá-los. (O auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes a-lógicas da alma, a concupiscível e a irascível, sobre as quais discorreremos adiante; segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo forjou a alma.) As almas desfilam no cortejo dos deuses, voando pelas estradas do céu e procurando, em conjunto com os deuses, chegar periodicamente ao ápice do céu, para contemplar aquilo que está além do céu, o Hiperurânio (o mundo das Idéias) ou, como também se expressa Platão, "a Planície da verdade". Mas, ao invés do que acontece com os deuses, para as nossas almas constitui uma árdua empresa procurar contemplar o Ser que reside além do céu e apascentar-se na "Planície da verdade", especialmente por causa do cavalo mau, que puxa para baixo. Sucede, então, que algumas almas conseguem contemplar o Ser ou, pelo menos, parte dele e, por essa razão, continuam a viver com os deuses. Outras almas, ao contrário, não conseguem chegar à "Planície da verdade"; amontoam-se e não conseguindo subir a ladeira que conduz ao ápice do céu, chocam-se e atropelam-se; dá-se uma briga, as asas quebram-se e as almas tornando-se pesadas, precipitam sobre a terra.

Conseqüentemente, quando uma alma consegue contemplar o Ser e apascentar-se na "Planície da verdade", ela não cai em um corpo na terra e, de ciclo em ciclo, continua a viver em companhia dos deuses e dos demônios. A vida humana à qual a alma dá origem é moralmente mais perfeita na proporção que mais houver "contemplado" a verdade no Hiperurânio e moralmente menos perfeita quanto menos a tenha "contemplado". Após a morte do corpo, a alma é julgada e, durante um milênio, como já sabemos através de *A República,* usufruirá de prêmios ou cumprirá penas correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. E, após o milésimo ano, voltará a se reencarnar.

Entretanto, em relação à *República*, o *Fedro* apresenta ainda uma novidade. Transcorridos dez mil anos, todas as almas retomam as asas e retornam para junto dos deuses. As almas que viveram de acordo com os ensinamentos da filosofia por três vidas consecutivas constituem exceção e gozam por isso de um destino privilegiado porque retomam as asas após três mil anos. Está claro, portanto, que no *Fedro* o lugar em que as almas vivem com os deuses e ao qual retornam a cada dez mil anos e o lugar em que gozam do prêmio milenário pelas vidas já vividas pareceriam constituir lugares diferentes.

4.8. Conclusões sobre a escatologia platônica

A verdade fundamental que os mitos procuram sugerir e fazer acreditar é uma verdade de "fé raciocinada", como vimos na seção introdutória. Em síntese, essa verdade consiste em admitir que o homem encontra-se de passagem na terra e que a vida terrena constitui uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, no Hades (o invisível). No Hades, a alma é "julgada" exclusivamente com base no critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Com nada mais se preocupam os juízes do além; de nada importa o fato de que a alma tenha sido a alma de um grande rei ou do mais humilde dos súditos; o que conta são apenas os sinais de justiça e de injustiça que a alma traz em si. E tríplice pode ser o destino que cabe às almas: a) caso tenha vivido em plena justiça, receberá um prêmio (andará por lugares maravilhosos, nas Ilhas dos Bem-aventurados, ou por lugares ainda superiores e indescritíveis); b) caso tenha vivido em plena injustiça, a ponto de se ter tornado incurável, receberá castigo eterno (será precipitada no Tártaro); c) caso tenha cometido injustiças sanáveis, isto é, caso tenha vivido injustamente apenas em parte, arrependendo-se das próprias injustiças, então será apenas punida temporariamente (e após a expiação de suas culpas, receberá o prêmio que merece).

Além das idéias de "juízo", de "prêmio" e de "castigo", transparece em todos os mitos escatológicos a idéia do significado "libertador" das dores e dos sofrimentos humanos, que adquirem portanto um sentido preciso: "(...) a *vantagem* sobrevém às almas *apenas através de dores e sofrimentos*, tanto aqui na terra como no Hades, porquanto *não há outra maneira pela qual possamos nos libertar das injustiças.*"

E, finalmente, transparece constantemente a idéia da força salvífica da razão e da filosofia, isto é, da busca e da visão da verdade que salva "para sempre".

5. O Estado ideal e suas formas históricas

5.1. A estrutura da "República" platônica

Platão faz Sócrates pronunciar no diálogo *Górgias* as seguintes palavras: "Creio ser eu dos poucos atenienses, para não dizer o único, que tenta realizar a verdadeira arte política e o único, entre os contemporâneos, que a pratica." A "verdadeira arte política" é a arte que "cura a alma" e a torna o mais possível "virtuosa", sendo, por isso, a arte do filósofo. Assim, a tese que Platão amadureceu a partir do *Górgias* e expressou tematicamente em *A República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas na condição de o político se tornar filósofo (ou vice-versa) é que se torna possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado verdadeiramente fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. É óbvio, porém, que estas teses se mostram plenamente inteligíveis apenas mediante a recuperação de seu sentido histórico e, de modo particular, através da recuperação de algumas concepções tipicamente gregas: a) o sentido antigo da filosofia como "conhecimento do todo" (das razões supremas de todas as coisas); b) o significado da redução da essência do homem à sua "alma" (*psyché*); c) a coincidência entre indivíduo e cidadão; d) a Cidade-Estado como horizonte de todos os valores morais e como única forma possível de sociedade.

Somente levando na devida consideração estas concepções é que se pode entender a estrutura de *A República*, obra-prima de Platão e como que a *summa* de seu pensamento filosófico, pelo menos no tocante ao que ele escreveu. Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, uma espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché*. O problema central da natureza da "justiça", que constitui o eixo em torno do qual giram todos os outros temas, recebe solução adequada através da observação de como nasce (ou se corrompe) uma Cidade perfeita.

Um Estado nasce porque cada um de nós não é "autárquico", ou seja, não se basta a si mesmo e tem necessidade dos serviços de muitos outros homens. 1) Em primeiro lugar, são imprescindíveis os serviços de todos aqueles que provêm às necessidades materiais, desde o alimento até às vestes e à habitação. 2) Em segundo lugar, são necessários os serviços de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade. 3) Em terceiro lugar, é necessário a dedicação de alguns poucos homens que saibam governar adequadamente.

A Cidade, portanto, necessita de três classes sociais: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes; 2) a dos guardas; 3) a dos governantes.

1) A primeira classe é constituída de homens nos quais prevalece o aspecto "concupiscível" da alma, que é o aspecto mais elementar. Essa classe social é boa quando nela predomina a virtude da "temperança", que consiste numa espécie de ordem, domínio e disciplina dos prazeres e desejos, supondo também a capacidade de se submeter às classes superiores de modo conveniente. As riquezas e os bens administrados exclusivamente pelos membros dessa classe não deverão ser nem muitos nem poucos demais.

2) A segunda classe é constituída de homens nos quais prevalece a força "irascível" (volitiva) da alma, isto é, deve ser composta de homens que se assemelham aos cães de raça, ou seja, dotados ao mesmo tempo de mansidão e ferocidade. A virtude dessa classe social deve ser a "fortaleza" ou a "coragem". Os guardas deverão permanecer vigilantes quer em relação aos perigos que possam advir do exterior como em relação a perigos que se originam no interior da Cidade. Por exemplo, deverão evitar que a primeira classe produza exageradamente riqueza (que gera ócio, luxo, amor indiscriminado de novidade) ou demasiada pobreza (que gera vícios opostos). Além disso, deverão cuidar para que o estado não se torne demasiadamente grande ou exageradamente pequeno. Deverão também providenciar para que as tarefas confiadas aos cidadãos correspondam à índole de cada um e para que se proporcione a todos a educação conveniente.

3) Finalmente, os governantes deverão ser aqueles que tenham amado a Cidade mais do que os outros, tenham cumprido com zelo sua própria missão e, especialmente, tenham aprendido a conhecer e contemplar o Bem. Nos governantes, portanto, predomina a alma racional e sua virtude específica é a "sabedoria". Conseqüentemente, a Cidade perfeita é aquela em que predomina a temperança na primeira classe social, a fortaleza ou coragem na segunda e a sabedoria na terceira. A "justiça" nada mais é do que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes*. Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então realiza-se a justiça perfeita.

Falávamos acima do Estado como reprodução aumentada da alma humana. Na verdade, em cada homem estão presentes as três faculdades da alma que se encontram nas três classes sociais do Estado. De fato, diante dos mesmos objetos, existe em nós: a) uma tendência que nos arrasta para eles, que consiste no *desejo;* b) outra

tendência que nos afasta deles e domina o desejo, que consiste na *razão;* c) mas existe também uma terceira tendência, pela qual *ficamos irados* e nos deixamos *inflamar,* tendência esta que não se identifica nem com a razão nem com o desejo: não é razão porque é passional, não é desejo porque freqüentemente se opõe a ele, como, por exemplo, quando ficamos irados por termos cedidos ao desejo. Assim, como são três as classes do Estado, são também três as partes da alma: a apetitiva *(epithymetikón),* a irascível *(thymoeidés)* e a racional *(loghistikón).* A "irascível" (no sentido explicado), por sua natureza, se encontra predominantemente do lado da razão, mas pode ligar-se também à parte mais baixa da alma, caso seja corrompida por má educação. Existe, portanto, uma correspondência perfeita entre as virtudes da Cidade e as virtudes do indivíduo. O indivíduo é "temperante" quando as partes inferiores da alma se harmonizam com a superior e a ela obdecem; é "forte" ou "corajoso" quando a parte "irascível" da alma sabe manter com firmeza os ditames da razão em meio a todas as adversidades; é "sábio" quando a parte "racional" da alma possui a verdadeira ciência daquilo que é útil a todas as partes (ciência do bem). E a "justiça" coincide com uma disposição da alma segundo a qual cada uma de suas partes realiza aquilo que deve e do modo como deve realizar.

Eis, portanto, o conceito de justiça "segundo a natureza": "cada um faça aquilo que lhe compete fazer", os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e as partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações,enquanto existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma.

Daí Platão deduziu "o quadro das virtudes", ou seja, o quadro daquelas virtudes que posteriormente serão denominadas "cardeais". Freqüentemente, porém, nos esquecemos de que esse quadro está intimamente ligado à psicologia platônica, particularmente à distinção entre alma concupiscível, irascível e racional.

A Cidade perfeita, entretanto, deve contar com uma educação perfeita. A primeira classe social, porém, não necessita de educação especial, porque as artes e os ofícios são facilmente aprendidos com a prática.

Para as classes dos guardas, Platão propôe a educação clássica, ginástico-musical, com o objetivo de robustecer convenientemente a parte de nossa alma da qual derivam a coragem e a fortaleza. Para essa classe, porém, Platão propõe a "comunhão" de todos os bens: comunhão de homens e mulheres e, portanto, de filhos, bem como, a abolição de qualquer propriedade sobre bens materiais. Deveria, por conseguinte, ser tarefa da classe inferior, detentora da riqueza, prover às necessidades materiais dos componentes dessa classe. Os homens e mulheres da classe dos guardas

deveriam receber a mesma educação e desempenhar idênticas tarefas. Os filhos, imediatamente retirados do convívio com os pais, seriam alimentados e educados em lugares apropriados, sem conhecer os próprios progenitores. Platão propôs essa concepção extremamente ousada com a finalidade de criar uma espécie de grande família, na qual todos se amassem como pais, mães, filhos, irmãos, irmãs, parentes. Acreditava ele poder eliminar dessa forma as razões que alimentam o egoísmo e suprimir as barreiras introduzidas pelo "é meu" e o "é teu". Todos deveriam dizer apenas "é nosso". O bem particular deveria ser o bem comum.

A educação prevista por Platão para os governantes coincidia com os exercícios necessários para o aprendizadado da filosofia, suposta a coincidência entre o verdadeiro filósofo e o verdadeiro político. Devia durar até os cinqüenta anos e Platão a denominava a "longa estrada". Entre os trinta e os trinta e cinco anos, deviam ser superados os exercícios mais difíceis, que consistiam no teste da dialética. Dos trinta e cinco anos aos cinqüenta anos, estava prescrita a retomada dos contatos com a experiência, pelo desempenho de diversas tarefas. A finalidade da educação do político-filósofo consistia em levá-lo ao conhecimento e à contemplação do Bem, conduzindo-o ao "conhecimento máximo" para que ele pudesse plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica. Dessa forma, o "Bem" emerge como princípio primeiro, do qual depende o mundo ideal. O Demiurgo aparece como gerador do cosmos físico em razão da sua "bondade" e o "Bem" constitui o fundamento da Cidade e do agir humano.

Assim, é fácil compreender as afirmações de Platão, no final do livro IX de *A República,* segundo as quais "pouco importa se exista ou possa existir" tal Cidade; basta apenas que cada um *viva segundo as leis dessa Cidade,* isto é, segundo as leis do bem e da justiça. Desse modo, antes mesmo de realizar-se na realidade exterior, isto é na história, a Cidade platônica realiza-se no interior do homem. Aí se encontra, definitivamente, a sua verdadeira sede.

5.2. A "Política" e as "Leis"

Após *A República,* Platão voltou a se ocupar expressamente da problemática política, especialmente em *A Política* e em *As Leis.* Seu objetivo não consistiu em reformular o projeto desenvolvido em *A República,* porquanto tal projeto representa sempre um ideal a ser alcançado. Ao contrário, procurou expressar idéias que pudessem colaborar para a construção de um "Estado segundo", ou seja, de um Estado destinado a suceder ao Estado ideal, de um Estado que atribua consideração maior aos homens vistos como efetivamente são e não apenas como deveriam ser.

Na Cidade, não existe o dilema de se a soberania compete ao homem de Estado ou à lei, porquanto a lei nada mais representa do que o modo segundo o qual o homem de Estado perfeito realiza na Cidade o Bem contemplado. Entretanto, no Estado real, onde muito dificilmente se poderia encontrar homens capazes de governar "com virtude e ciência", a ponto de se colocarem acima da lei, a soberania cabe à lei e, portanto, se torna imprescindível a elaboração de constituições escritas.

As constituições históricas, que representam imitações ou formas corrompidas da constituição ideal, podem ser de três espécies diferentes: 1) se é um só homem que governa e imita o político ideal, temos a *monarquia;* 2) se são vários homens ricos que governam e imitam o político ideal, temos a *aristocracia;* 3) se é o povo na sua totalidade que que governa e busca imitar o político ideal, temos a *democracia.* Quando essas formas de constituição política se corrompem e os governantes buscam apenas os próprios interesses e não os do povo, nascem: 1) a tirania; 2) a oligarquia; 3) a demagogia. Quando os Estados são bem governados, a primeira forma de governo se apresenta como a melhor; quando campeia nos Estados a corrupção, é melhor a terceira forma porquanto, pelo menos, a liberdade permanece garantida.

Em *As Leis,* por fim, Platão recomenda dois conceitos básicos: o de "constituição mista" e o de "igualdade proporcional". O poder excessivo produz o absolutismo da tirania e a liberdade exagerada acarreta a demagogia. A fórmula ideal se encontra no respeito à liberdade, devidamente mesclado com a autoridade exercitada com "justa medida". A verdadeira igualdade não é aquela buscada a todo custo pelo *igualitarismo* abstrato, mas aquela alcançada de forma "proporcional". De modo geral, em *As Leis,* a "justa medida" assume posição predominante do princípio ao fim. Platão até revela expressamente mais uma vez a sua fundamentação de caráter tipicamente teológico, ao afirmar que, para os homens, a "justa medida de todas as coisas é Deus".

6. Conclusões sobre Platão

6.1. O mito da caverna

No centro de *A República,* coloca-se o célebre "mito da *caverna*". O mito foi interpretado sucessivamente como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética e até mesmo a ética e a mística platônicas. É o mito que expressa Platão na sua totalidade — e com ele, portanto, pretendemos concluir.

Imaginemos homens que vivam numa caverna cuja entrada se abra para a luz em toda a sua largura, com um amplo saguão de acesso. Imaginemos que os habitantes dessa caverna tenham as pernas e o pescoço amarrados de tal modo que não possam mudar de posição e tenham de olhar apenas para o fundo da caverna. Imaginemos ainda que, imediatamente à frente da caverna, exista um pequeno muro da altura de um homem e que, por trás desse muro e, portanto, inteiramente escondidos por ele, se movam homens carregando sobre os ombros estátuas trabalhadas em pedra e em madeira, representando os mais diversos tipos de coisas. Imaginemos também que, por trás desses homens, esteja acesa uma grande fogueira e que, no alto, brilhe o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna produza eco e que os homens que passam por trás do muro estejam falando de modo que suas vozes ecoem no fundo da caverna.

Se isso acontecesse, aqueles prisioneiros da caverna nada poderiam ver além de pequenas estátuas projetadas no fundo da caverna e ouviriam apenas o eco das vozes. Entretanto, acreditariam, por nunca terem visto coisa diferente, que aquelas sombras eram a única e verdadeira realidade e que o eco das vozes representasse as vozes emitidas por aquelas sombras. Suponhamos, agora, que um daqueles prisioneiros consiga desvencilhar-se dos grilhões que o aprisionam. Com dificuldade, ele se habituaria à nova visão com a qual se deparava. Habituando-se, porém, veria as estatuetas moverem-se por sobre o muro e compreenderia que elas são muito mais verdadeiras do que as coisas que antes via e que agora lhe parecem sombras. Suponhamos que alguém traga nosso prisioneiro para fora da caverna e do outro lado do muro. Primeiramente, ele ficaria ofuscado pelo excesso de luz; depois, habituando-se, veria as coisas em si mesmas; e, por último, veria, inicialmente de forma reflexa e posteriormente em si mesma, a própria luz do sol. Compreenderia, então, que estas e somente estas são as realidades verdadeiras e que o sol é a causa de todas as outras coisas visíveis.

Qual o sentido simbólico do mito da caverna?

6.2. **Os quatro significados do mito da caverna**

1. Antes de tudo, o mito da caverna traduz os diversos graus em que ontologicamente se divide a realidade, isto é, os gêneros do ser sensível e supra-sensível com suas subdivisões: as sombras da caverna simbolizam as aparências sensíveis das coisas, as estátuas as próprias coisas sensíveis; o muro representa a linha divisória entre as coisas sensíveis e as supra-sensíveis; as coisas verdadeiras situadas do outro lado do muro são representações simbólicas do ser verdadeiro e das Idéias e o sol simboliza a Idéia do Bem.

2. Em segundo lugar, o mito simboliza os graus do conhecimento nas duas espécies em que ele se realiza e nos dois graus em que essas espécies se dividem: a visão das sombras simboliza a *eikasía* ou imaginação e a visão das estátuas representa a *pístis* ou crença; a passagem da visão das estátuas para a visão dos objetos verdadeiros e para a visão do sol, antes de forma mediata e posteriormente imediata, simboliza a dialética em seus vários graus e a inteleção pura.

3. Em terceiro lugar, o mito da caverna simboliza o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo: a vida na dimensão dos sentidos e do sensível é a vida na caverna, assim como a vida na pureza e plenitude da luz é a vida na dimensão do espírito. O voltar-se do sensível para o inteligível é expressamente representado com a "libertação das algemas", como con-versão, enquanto a visão suprema do sol e da luz em si mesma é a visão do Bem e a contemplação do Divino.

4. O mito da caverna, entretanto, expressa também a concepção política tipicamente platônica. De fato, Platão menciona também um "retorno" à caverna por parte daquele que se libertara das algemas, retorno cuja finalidade consiste na libertação daqueles em companhia dos quais ele antes se encontrava como escravo. Tal "retorno" representa certamente o retorno do filósofo-político, o qual, se atendesse apenas às solicitações de seu interesse, permaneceria atento apenas à contemplação do verdadeiro. Superando, porém, suas ambições, desce ele à caverna na tentativa de salvar os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o comando e o poder, mas usa o comando e o poder como instrumentos para a produção de serviços destinados à realização do bem). O que poderá, entretanto, acontecer a quem desce de novo na caverna? Passando da luz para a escuridão, ele não conseguirá enxergar enquanto não se habituar novamente à falta de luz; terá dificuldades em se readaptar aos costumes dos antigos companheiros, se arriscará a não ser por eles entendido e, tomado por louco, correrá até mesmo o risco de ser assassinado, como aconteceu com Sócrates e como poderá acontecer com todos aqueles que testemunhem em dimensão socrática.

Entretanto, o homem que "viu" o verdadeiro Bem deverá e saberá correr esse "risco", pois é isso que dá sentido a sua existência.

7. A Academia platônica e os sucessores de Platão

A fundação da escola de Platão é pouco posterior ao ano 388 a.C., representando um acontecimento memorável, pois na Grécia ainda não existiam instituições desse tipo. É possível que Platão, para obter o reconhecimento jurídico da Academia, a tenha apresentado como uma comunidade de culto consagrada às Musas e a Apolo, Senhor das Musas. Uma Comunidade de homens dedicada à busca do verdadeiro bem poderia perfeitamente ser reconhecida legalmente sob essa forma.

A finalidade da escola não consistia na difusão de um saber preocupado apenas com a erudição, mas devia se traduzir na preocupação de, através do saber e de sua organização, formar homens novos, capazes de renovar o Estado. Em suma, a Academia, enquanto viveu Platão, se fundamentou no pressuposto de que o conhecimento torna os homens melhores e, conseqüentemente, aperfeiçoa a sociedade e o Estado.

Entretanto, embora visando sempre a realização desse objetivo ético-político, a Academia abriu suas portas a personalidades de formação extremamente diversificada e de várias tendências. Ultrapassando de muito os horizontes socráticos, Platão providenciou para que lecionassem na Academia matemáticos, astrônomos e médicos, que promoviam debates extraordinariamente fecundos. Eudóxio de Cnido, por exemplo, o mais célebre matemático e astrônomo daquela época, chegou até mesmo a participar dos debates sobre a teoria das Idéias.

Todavia, já com Espêusipo, o primeiro sucessor de Platão e seu sobrinho, que dirigiu a Academia de 347/346 a 339/338, iniciou-se a rápida decadência da Escola. Espêusipo negou a existência das Idéias e dos Números ideais e reduziu o mundo inteligível de Platão apenas aos "entes matemáticos", admitindo também, além destes, os planos das "grandezas", o plano da "alma" e o plano do "sensível", embora não tenha sabido deduzir, de forma orgânica e sistemática, estes planos dos princípios supremos e comuns.

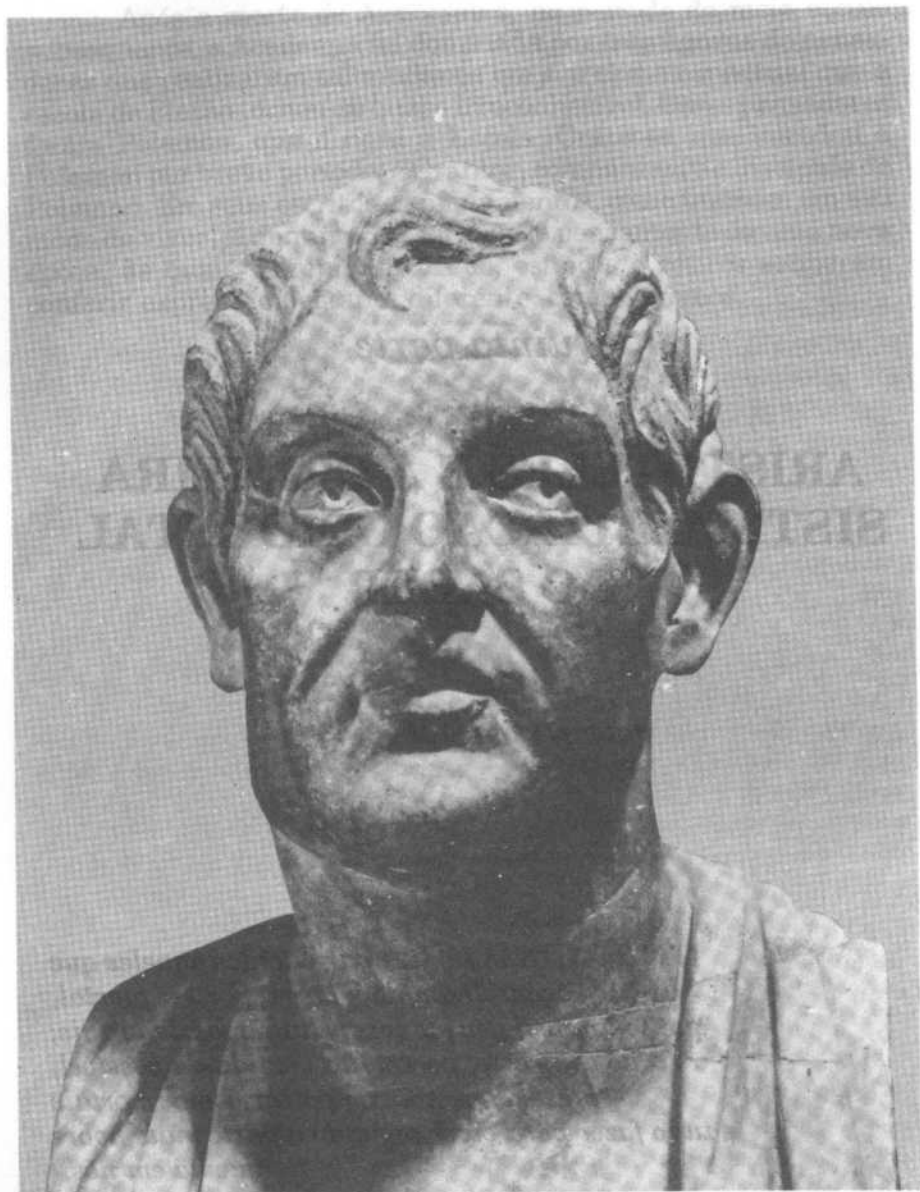
Espêusipo foi seguido por Xenócrates, que dirigiu a Academia de 339/338 a 314/315 a.C. Ele corrigiu as teorias de seu antecessor, Espêusipo, buscando uma posição intermediária entre esta e a posição platônica. O Um e a Díade constituem o princípio supremo e deles derivam todas as outras coisas. Xenócrates deixou marcada sua influência especialmente com sua tripartição da filosofia em 1) "física", 2) "ética" e 3) "dialética". Essa tripartição teve enorme sucesso, porquanto dela se serviram tanto o pensamento helenístico como o pensamento da época imperial para a fixação dos quadros do saber filosófico, segundo veremos.

Após a morte de Xenócrates, no período de meio século subseqüente, a Academia foi dominada por três figuras de pensadores que realizaram tal mudança em seu clima espiritual que a escola de Platão tornou-se quase irreconhecível. Esses pensadores foram Polemon, que dirigiu a Escola; Crátetes, que sucedeu a Polemon por breve período; e Crântor, companheiro e discípulo de Polemon. Em seus escritos e ensinamentos, como também em seu modo de viver, já dominam as formas de pensamento de uma nova época, às quais, porém, epicúreus, estóicos e céticos souberam conferir expressão bastante diferente, como veremos.

Quinta parte

ARISTÓTELES E A PRIMEIRA SISTEMATIZAÇÃO OCIDENTAL DO SABER

"Não se deve dar ouvidos àqueles que
aconselham ao homem, por ser mortal,
que se limite a pensar coisas humanas e mortais;
ao contrário, porém, na medida do possível,
precisamos nos comportar como imortais
e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre
que há em nós."

Aristóteles

Aristóteles (384/383/322 a.C.) foi, talvez, a mente filosófica mais universal dos gregos. Dante o definiu como o "mestre daqueles que sabem".

Capítulo VII

ARISTÓTELES E O PERÍPATOS

1. A questão aristotélica

1.1. A vida de Aristóteles

Aristóteles nasceu em 384/383 a.C. em Estagira, na fronteira macedônica. O pai de Aristóteles, chamado Nicômaco, era um corajoso médico, tendo servido ao rei Amintas, da Macedônia (pai de Filipe da Macedônia). Assim, deve-se presumir que, durante um certo período de tempo, o jovem Aristóteles, com sua família, tenha morado em Pela, sede do reinado de Amintas, e que possa ter inclusive freqüentado a corte. O que sabemos com certeza é que com dezoito anos, isto é, em 366/365 a.C., Aristóteles, que já há alguns anos havia ficado órfão, viajou para Atenas e logo ingressou na Academia platônica. Foi precisamente na escola de Platão que Aristóteles amadureceu e consolidou sua própria vocação filosófica de modo definitivo, tanto que permaneceu na Academia por vinte bons anos, ou seja, enquanto Platão viveu. Na Academia, Aristóteles conheceu os mais famosos cientistas da época, a começar pelo célebre Eudóxio, o qual, provavelmente, era a personagem mais influente na Academia justamente nos primeiros anos em que Aristóteles a freqüentou, período em que Platão encontrava-se na Sicília. É certo que, durante os *vinte anos* passados na Academia, que são os anos decisivos na vida de um homem, Aristóteles assimilou os princípios platônicos em sua substância, defendendo-os em alguns escritos e, ao mesmo tempo, submetendo-os a prementes críticas, tentando encaminhá-los para novas direções. Com a morte de Platão (347 a.C.), quando já estava se encaminhando para "o meio do caminho de nossa vida", Aristóteles não se sentiu em condições de permanecer na Academia, porque a direção da escola havia sido tomada por Espêusipo (que liderava a corrente mais distante das convicções que Aristóteles havia amadurecido). Sendo assim, foi embora de Atenas, viajando para a Ásia Menor.

Desse modo, abriu-se uma fase importantíssima na vida de Aristóteles. Junto com um célebre companheiro de Academia, Xenócrates, estabeleceu-se primeiro em Axo (que se encontra na costa de Trôade), onde fundou uma escola com os platônicos Erasto e Corisco, originários da cidade de Scepsis, que haviam se tornado conselheiros de Hérmias, hábil político, senhor de Atarneu e Axo. Aristóteles permaneceu cerca de três anos em Axo. Depois, foi para Mitilene (na ilha de Lesbos), provavelmente impelido por Teofrasto (que havia nascido em uma localidade dessa ilha e estava destinado, mais tarde, a tornar-se sucessor do próprio Aristóteles). Tanto a fase do seu magistério em Axo quanto a fase de Mitilene são fundamentais: é provável que, em Axo, o Estagirita tenha ministrado cursos sobre as disciplinas mais propriamente filosóficas e que em Mitilene, ao contrário, tenha realizado pesquisas de ciências naturais, inaugurando e consolidando sua preciosa colaboração com Teofrasto, que teria papel tão grande nos destinos do peripatetismo.

Em 343/342 a.C., inicia-se um novo período na vida de Aristóteles: Filipe da Macedônia chama-o para a corte, confiando-lhe a educação do filho Alexandre, ou seja, a personagem que estava destinada a revolucionar a história grega e que estava então com treze anos de idade. Infelizmente, sabemos pouquíssimo sobre as relações que se estabeleceram entre as duas excepcionais personagens (um dos maiores filósofos e um dos maiores políticos de todos os tempos), que o destino quis ligar. É certo que, embora tenha compartilhado a idéia de unificar as cidades gregas sob o cetro macedônico, Aristóteles, de certo modo, não compreendeu a idéia de helenizar os bárbaros e igualá-los aos gregos. Nesse campo, o gênio político do discípulo descerrou perspectivas históricas muito mais novas e audazes do que aquelas que as categorias políticas do filósofo permitiam-lhe compreender, de vez que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob determinados aspectos, até reacionárias. Aristóteles permaneceu na corte macedônica até Alexandre subir ao trono, isto é, até por volta de 336 a.C. (mas também é possível que, depois de 340 a.C., ele tenha voltado para Estagira, enquanto Alexandre encontrava-se ativamente empenhado na vida política e militar).

Finalmente, em 335/334 a.C., Aristóteles voltou para Atenas, alugando alguns prédios próximos a um pequeno templo sagrado dedicado a Apolo Lício, de onde provém o nome de "Liceu" dado à escola. E, como Aristóteles ministrava seus ensinamentos passeando pelas veredas do jardim anexo aos prédios, a escola também foi chamada de "Perípatos" (do grego *perípatos,* "passeio") e seus seguidores denominados "peripatéticos". Assim, o Perípatos se contrapôs à Academia, inclusive eclipsando-a inteiramente por um

certo período de tempo. Foram esses os anos mais fecundos na produção de Aristóteles, o período que viu o acabamento e a grande sistematização dos tratados filosóficos e científicos que chegaram até nós.

Em 323 a.C., com a morte de Alexandre, houve uma forte reação antimacedônica em Atenas, na qual Aristóteles foi envolvido, réu de ter sido mestre do grande soberano (formalmente, foi acusado de impiedade, por ter escrito em honra de Hérmias um poema que só seria digno de um deus). Para fugir aos seus inimigos, retirou-se para Cálcis, onde possuía bens imóveis maternos, deixando Teofrasto na direção da escola peripatética. Morreu em 322 a.C., depois de apenas poucos meses de exílio.

1.2. **Os escritos de Aristóteles**

Os escritos de Aristóteles dividem-se em dois grandes grupos: os "exotéricos" (compostos em sua maioria sob forma dialógica e destinados ao grande público, ou seja, às pessoas "de fora" da escola) e os "esotéricos" (que, ao contrário, constituíam ao mesmo tempo o fruto e a base da atividade didática de Aristóteles, não sendo destinados ao público, mas apenas aos discípulos, sendo portanto patrimônio "interno" da escola).

O primeiro grupo de escritos perdeu-se completamente, dele restando apenas alguns títulos e pequenos fragmentos. Talvez o primeiro escrito exotérico tenha sido *Grilo ou sobre a Retórica* (no qual Aristóteles defendia a posição platônica contra Isócrates), ao passo que os últimos foram o *Protrético* e *Sobre a filosofia*. Outros escritos do jovem Aristóteles dignos de menção são: *Acerca das Idéias, Acerca do Bem, Eudemos ou sobre a alma*. Hoje, a atenção dos estudiosos está particularmente fixada nessas obras, tendo-se conseguido mesmo recuperar um certo número de fragmentos delas. (Entretanto, outros escritos do primeiro período são, para nós, somente títulos vazios).

No entanto, nos chegou a maior parte das obras esotéricas, todas tratando da problemática filosófica e de alguns ramos das ciências naturais. Recordemos, em primeiro lugar, as obras mais propriamente filosóficas. No seu ordenamento atual, o *Corpus Aristotelicum* abre-se com o *Organon*, título com o qual, mais tarde, foi designado o conjunto dos tratados de lógica, que são: *Categorias, De interpretatione, Analíticos primeiros, Analíticos segundos, Tópicos* e *Refutações sofísticas*. Seguem-se as obras de filosofia natural, isto é, a *Física*, o *Céu*, *A geração e a corrupção* e a *Meteorologia*. Ligadas a elas, encontram-se as obras de psicologia, constituídas do tratado *Sobre a alma* e por um grupo de opúsculos

reunidos sob o título de *Parva naturalia*. A obra mais famosa é constituída pelos catorze livros da *Metafísica*. Vêm depois os tratados de filosofia moral e política: a *Ética a Nicômaco*, a *Grande Ética*, a *Ética a Eudêmio* e a *Política*. Por fim, devem-se recordar a *Poética* e a *Retórica*. Entre as obras relativas às ciências naturais, podemos recordar a imponente *História dos animais*, *As partes dos animais*, *O movimento dos animais* e *A geração dos animais*.

1.3. A questão da evolução dos escritos e da reconstrução do pensamento de Aristóteles

Até o início do nosso século, as obras de Aristóteles eram lidas de modo sistemático-unitário. Mas, a partir da década de 20 deste século, esse método passou a ser contestado, sendo julgado *anti-histórico*. Tentou-se então substituí-lo pelo método *histórico-genético*, voltado para a reconstrução da parábola evolutiva do filósofo, lendo suas obras em função dela. Werner Jaeger, que foi o fundador desse método, acreditou poder reconstruir uma parábola evolutiva que vai de uma adesão inicial ao platonismo, prossegue com uma crítica sempre mais crescente ao platonismo e às idéias transcendentes, passa por uma posição metafísica centrada no interesse pelas formas imanentes à matéria e, por fim, chega a uma posição, senão de repúdio, pelo menos de *desinteresse pela metafísica e um acentuado interesse pelas ciências empíricas e pelos dados constatados empiricamente e classificados*. Em resumo, a história espiritual de Aristóteles seria a história de uma "desconversão" do platonismo e da metafísica e uma conversão ao naturalismo e ao empirismo. Essa evolução seria visível na comparação entre aquilo que conseguimos reconstituir das obras "exotéricas" de Aristóteles, escritas no período em que ele foi membro da Academia, e as obras "esotéricas", em sua maioria constituídas pelos cursos ministrados por Aristóteles a partir do momento em que teve uma escola própria. E também seria visível considerando-se apenas estas últimas obras.

Pois também estas obras teriam sido elaboradas em fases sucessivas, já a partir do período que o filósofo transcorreu em Axo. Elas teriam nascido de alguns núcleos originários, fortemente platônicos, aos quais, pouco a pouco, teriam sido agregadas partes sempre novas, nas quais o Estagirita recolocava as questões de pontos de vista novos, sempre menos platônicos. Assim, as obras de Aristóteles que hoje lemos teriam nascido de sucessivas estratificações, não apenas *não* possuindo uma "unidade literária", mas *não* tendo tampouco uma "homogeneidade filosófica e doutrinária". Com efeito, elas conteriam colocações de problemas e soluções que remontam a momentos da evolução do pensamento aristotélico

não apenas distantes entre si no tempo, mas também no que se refere à inspiração teorética, estando, portanto, em contraste entre si e, por vezes, até mesmo em contradição.

Depois de algumas décadas de extraordinário sucesso, o método histórico-genético exauriu-se depois de meio século, porque, ao passar pouco a pouco pelas mãos de diversos estudiosos, não apenas apresentou resultados diferentes dos alcançados por Jaeger, mas até mesmo contrários aos dele. Mas, com tal método, alcançou-se um bom nível de conhecimento das particularidades da filosofia de Aristóteles (foram tentadas várias reconstruções das obras exotéricas) e emergiu toda uma série de tangências e relações dos escritos esotéricos com as "doutrinas não escritas" de Platão e com as doutrinas da Academia. Aristóteles deixou de ser aquele bloco monolítico que era considerado anteriormente, revelando precisas raízes históricas antes não consideradas ou subestimadas. Em suma, manifestou aquilo que deve à sua época e aos seus antecessores. Entretanto, já há algum tempo que os estudiosos não acreditam mais na possibilidade de reconstruir "parábolas evolutivas" como a proposta por Jaeger. Sendo lidas sem prevenções, as obras de Aristóteles (mesmo sendo privadas de "unidade literária", visto serem cursos e anotações) revelam uma *unidade filosófica de fundo* (embora não se encontre nos particulares e mostre amplas margens de problematicidade). E foi justamente isso que, em última análise, interessou o Ocidente e ainda interessa a todos os que se propõem interrogações filosóficas.

1.4. **As relações entre Platão e Aristóteles**

Não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer qual foi a sua posição em relação a Platão. Indo-se ao núcleo estritamente teorético, vamos encontrar algumas concordâncias de fundo significativas, muito freqüentemente deixadas nas entrelinhas nas épocas posteriores, interessadas em contrapor os dois filósofos, deles fazendo símbolos opostos. Mas Diógenes Laércio, ainda na Antigüidade, já escrevia: "Aristóteles foi o mais genuino dos discípulos de Platão." Uma avaliação exata, se entendermos os termos no seu justo sentido: "discípulo genuino" de um grande mestre não é certamente aquele que fica repetindo o mestre, mas sim aquele que, partindo das teorias do mestre, procura superá-las, indo além do mestre mas no espírito do mestre, como veremos.

As grandes diferenças entre os dois filósofos não estão no domínio da filosofia, mas sim na esfera de outros interesses. Nas obras esotéricas, deixou de lado o componente místico-religioso-escatológico que era tão forte nos escritos do mestre. Mas, como já

vimos, trata-se daquele componente platônico que tem suas raízes na religião órfica, alimentando-se mais de fé e crença do que de *logos*. Ao deixar esse componente de lado nos escritos esotéricos (pois ele ainda estava presente nos exotéricos), Aristóteles sem dúvida pretendeu proceder a uma rigorização do discurso filosófico.

Uma segunda diferença de fundo entre Platão e Aristóteles reside no seguinte: Platão tinha interesse pelas ciências matemáticas, mas não pelas ciências empíricas (com exceção da medicina) e, em geral, não manifestou nenhum interesse pelos fenômenos empíricos considerados em si mesmos; já Aristóteles teve um enorme interesse por quase todas as ciências empíricas (e escasso amor pela matemática) e também pelos fenômenos empíricos considerados enquanto tais, ou seja, como fenômenos puros — e, portanto, apaixonou-se pela coleta e classificação dos dados empíricos enquanto tais. Mas, examinando-se bem, esse componente de Aristóteles, ausente em Platão, não nos deve fazer cair em erro: ele prova apenas que, além de interesses puramente filosóficos, Aristóteles também tinha interesse pelas ciências empíricas, que o mestre não tinha.

Por fim, deve-se destacar uma última diferença. A ironia e a maiêutica socrática, fundindo-se com uma força poética excepcional, deram origem em Platão (pelo menos nos escritos, embora não nas lições) a um discurso sempre aberto e um filosofar que era como que uma busca sem descanso. Já o oposto empírico científico de Aristóteles iria necessariamente levar a uma sistematização orgânica das várias aquisições, a uma distinção dos temas e problemas segundo sua natureza a uma diferenciação nos métodos com que se pode enfrentar e resolver os diversos tipos de questões. Assim, à mobilíssima espiral platônica, que tendia a envolver e conjugar sempre todos os problemas, devia suceder-se uma sistematização estável e fixada de uma vez por todas nos quadros da problemática do saber filosófico (e seriam justamente esses os quadros que assinalariam os caminhos pelos quais andaria toda a posterior problemática do saber filosófico: metafísica, física, psicologia, ética, política, estética e lógica).

2. A metafísica

2.1. Definição da metafísica

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: a) ciências teoréticas, isto é, ciências que buscam o saber em si mesmo; b) ciências práticas, isto é, ciências que buscam o saber para, através dele, alcançar a perfeição moral; c) ciências poiéticas

ou produtivas, vale dizer, ciências que buscam o saber em função do fazer, isto é, com o objetivo de produzir determinados objetos. Por dignidade e valor, as mais elevadas são as primeiras, constituídas pela metafísica, a física (na qual se inclui também a psicologia) e a matemática.

É conveniente iniciar nossa exposição pelas ciências teoréticas, aliás, pela mais elevada delas, já que é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem seu justo significado prospectivo.

O que é metafísica?

É sabido que o termo "metafísica" (= o que está além da física) não é um termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos peripatéticos, se não houver nascido por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C.). As mais das vezes, Aristóteles usava a expressão "filosofia primeira" ou ainda "teologia", em oposição à "filosofia segunda" ou "física". Entretanto, o termo "metafísica" foi sentido como mais significativo pela posteridade, tornando-se o preferido. Com efeito, a "filosofia primeira" é precisamente a ciência que se ocupa das realidades-que-estão-acima-das-realidades-físicas. E, nas pegadas da visão aristotélica, definitiva e constantemente, toda tentativa do pensamento humano no sentido de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade meta-empírica passou a ser denominada "metafísica".

São nada menos do que quatro as definições que Aristóteles deu da metafísica: a) a metafísica "indaga as causas e os princípios primeiros ou supremos"; b) a metafísica "indaga o ser enquanto ser"; c) a metafísica "indaga a substância"; d) a metafísica "indaga Deus e a substância supra-sensível". Essas definições dão forma e expressão perfeitas precisamente àquelas linhas mestras segundo as quais se havia desenvolvido toda a especulação anterior, de Tales a Platão, linhas mestras que agora Aristóteles desenvolvia em uma poderosa síntese. Mas deve-se notar que as quatro definições aristotélicas de metafísica não estão apenas em *harmonia com a tradição filosófica que precede o Estagirita,* mas também estão perfeitamente em *harmonia entre si:* uma leva estruturalmente à outra e cada uma a todas as outras, em perfeita unidade. Com efeito, quem busca as causas e os princípios primeiros necessariamente deve encontrar Deus, porque Deus é a causa e o princípio primeiro por excelência (e, portanto, faz teologia). Mas também partindo-se das outras definições chega-se a idênticas conclusões: perguntar-se o que é o ser significa perguntar-se se existe apenas um ser sensível ou também um ser supra-sensível e divino (ser teológico). Da mesma forma, a questão "o que é a substância" implica também a questão "que tipos de substância

existem", se só as sensíveis ou também as supra-sensíveis e divinas (o que é um problema teológico).

Com base nisso, pode-se compreender muito bem que Aristóteles tenha usado precisamente o termo "teologia" para indicar a metafísica, porque estruturalmente as outras três dimensões levam à dimensão teológica.

Mas "para que serve" essa metafísica? — pode se perguntar alguém. Propor-se essa pergunta significa colocar-se num ponto de vista antitético ao de Aristóteles. Como ele diz, a metafísica é a ciência mais elevada precisamente porque não está ligada às necessidades materiais. A metafísica não é uma ciência voltada para objetivos práticos ou empíricos. As ciências que têm tais objetivos submetem-se a eles: não valem em si e por si mesmas, mas somente à medida que efetivam os objetivos. Já a metafísica é uma ciência que vale em si e por si mesma, já que tem em si mesma o seu corpo — e, nesse sentido, é ciência "livre" por excelência. Dizer isso nada mais significa do que afirmar que a metafísica não responde a necessidades materiais, mas sim espirituais, ou seja, àquela necessidade que nasce quando as necessidades físicas estão satisfeitas: a pura necessidade de saber e conhecer o verdadeiro, a necessidade radical de responder aos "por quês", especialmente ao "por quê" último.

É por isso que Aristóteles escreve: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias ao homem, mas superior a esta nenhuma."

2.2. As quatro causas

Examinadas e esclarecidas as definições de metafísica do ponto de vista formal, passemos agora a examinar o seu conteúdo.

Como dissemos, Aristóteles apresenta a metafísica, em primeiro lugar, como "busca das causas primeiras". Assim, devemos estabelecer quais e quantas são essas "causas". Aristóteles esclareceu que as causas necessariamente devem ser finitas quanto ao número e estabeleceu que, no que se refere ao mundo do devir, reduzem-se às seguintes quatro causas (ao seu ver, já entrevistas, mesmo que confusamente, por seus antecessores): 1) causa *formal;* 2) causa *material;* 3) causa *eficiente;* 4) causa *final.*

As duas primeiras nada mais são do que a forma ou essência e a matéria, que constituem todas as coisas e das quais deveremos falar amplamente mais adiante. (Recorde-se que, para Aristóteles, "causa" e "princípio" segnificam "condição" e "fundamento".) Veja-

mos agora: matéria e forma são suficientes para explicar a realidade se a considerarmos estaticamente; no entanto, se a consideramos dinamicamente, isto é, no seu devir, no seu produzir-se e no seu corromper-se, então não bastam mais. Com efeito, é evidente que, por exemplo, se consideramos um dado homem estaticamente, ele se reduz a nada mais que sua matéria (carne e osso) e sua forma (alma). Mas, se o consideramos dinamicamente, perguntando-nos "como nasceu", "quem o gerou" e "por que se desenvolve e cresce", então são necessárias duas outras razões ou causas: a causa eficiente ou motriz, isto é, o pai que o gerou, e a causa final, isto é, o fim ou objetivo para o qual tende o devir do homem.

2.3. **O ser e seus significados**

A segunda definição de metafísica, como vimos, é dada por Aristóteles numa linha ontológica: "Há uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe cabem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: com efeito, nenhuma das outras ciências considera o ser enquanto ser universal, mas sim, depois de delimitar uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte." Assim, a metafísica considera o ser como "inteiro", ao passo que as ciências particulares consideram somente partes dele. A metafísica pretende chegar às "causas primeiras do ser enquanto ser", ou seja, *ao por quê que explica a realidade em sua totalidade;* já as ciências particulares se detêm nas causas particulares, nas partes específicas da realidade.

Mas o que é o ser? Parmênides e os eleáticos o entendiam como "unívoco". E a univocidade comporta também a "unicidade". Platão já havia realizado um grande progresso ao introduzir o conceito de "não-ser" como "diverso", o que permitia justificar a multiplicidade dos seres inteligíveis. Mas Platão ainda não tivera a coragem de colocar na esfera do ser também o mundo sensível, que preferiu denominar "intermediário" *(metaxý* entre ser e não-ser (porque está em devir). Ora, Aristóteles introduziu uma grande reforma, que implica na superação total da ontologia eleática: o ser não tem apenas um, mas *múltiplos significados.* Tudo aquilo que não é um puro *nada* encontra-se a pleno título na esfera do ser, seja uma realidade sensível, seja uma realidade inteligível. Mas a multiplicidade e variedade de significados do ser não comporta uma pura "homonímia", porque cada um e todos os significados do ser implicam "uma referência comum a uma unidade", ou seja, uma

"referência à substância" estrutural. Portanto, o ser é substância, alteração da substância ou atividade da substância — de qualquer modo, algo-que-reporta-à-substância.

Mas Aristóteles também procurou redigir uma tábua que reunisse todos os significados possíveis do ser, distinguindo quatro grupos fundamentais de significados: 1) o ser como *categorias* (o ser em si); 2) o ser como *ato* e *potência;* 3) o ser como *acidente;* 4) o ser como *verdadeiro* (e não como falso).

1) As categorias representam o grupo principal dos significados do ser e constituem as originárias "divisões do ser" ou, como também diz Aristóteles, os supremos "gêneros do ser". Eis a tábua das categorias:

1. substância ou essência;
2. qualidade;
3. quantidade;
4. relação;
5. ação ou agir;
6. paixão ou sofrer;
7. onde ou lugar;
8. quando ou tempo;
9. ter;
10. jazer.

Colocamos as últimas duas entre parênteses porque Aristóteles fala pouquíssimas vezes delas (talvez tenha querido alcançar o número dez em homenagem à década pitagórica; mas, mais das vezes, ele faz referência a oito categorias). Deve-se destacar que, embora se trate de significados originários, somente a primeira categoria tem uma subsistência autônoma, enquanto todas as outras pressupõem a primeira e baseiam-se no ser da primeira (a "qualidade" e a "quantidade" são sempre *de uma substância,* as "relações" são relações *entre substâncias* e assim por diante).

2) Também o segundo grupo de significados, ou seja, o do *ato* e da *potência,* é muito importante. Com efeito, eles são originários e, portanto, não podem ser definidos em referência a outra coisa, mas apenas em relação mútua um com o outro e ilustrados com exemplos. Há uma grande diferença entre o cego e quem tem os olhos sadios, mas os mantém fechados: o primeiro não é "vidente"; o segundo é, mas "em potência" e não "em ato", pois só quando abre os olhos é "em ato". Do mesmo modo, dizemos que a plantinha de trigo "é" trigo "em potência", ao passo que a espiga madura "é" trigo "em ato". Como veremos, essa distinção desempenha um papel essencial no sistema aristotélico, resolvendo várias aporias em

diversos âmbitos. A potência e o ato (e esta é uma observação que se deve ter sempre em conta) se dão em todas as categorias (podem ser em potência ou em ato uma substância, uma qualidade etc.).

3) O *ser acidental* é o ser casual e fortuito (aquilo que "acontece de ser"). Trata-se de um modo de ser que não apenas depende de outro ser como também não está ligado a ele por nenhum vínculo essencial (por exemplo, é um puro "acontecer" que eu esteja sentado, pálido etc., em dado momento). Portanto, é um tipo de ser que "não é sempre nem o mais das vezes", mas somente "às vezes", casualmente.

4) O *ser como verdadeiro* é aquele tipo de ser próprio da mente humana que pensa as coisas e sabe conjugá-las como elas estão conjugadas na realidade ou separá-las quando elas estão separadas. O ser (ou melhor, o não-ser) como falso é quando a mente conjuga aquilo que não está conjugado ou separa aquilo que não está separado na realidade.

Este último tipo de ser é estudado na lógica. Do terceiro não existe ciência, porque a ciência não se volta para o fortuito, mas só para o necessário. A metafísica estuda sobretudo os primeiros dois grupos de significados. Mas, como todos os significados do ser giram em torno do significado central da substância, como vimos, é a metafísica que deve se ocupar sobretudo da substância: "Em verdade, aquilo que, desde os tempos antigos, como agora e sempre, constitui o eterno objeto de busca ou o eterno problema, 'o que é o ser?', equivale a indagar 'o que é a substância?' (...); por isso, também nós, principal, fundamental e unicamente, por assim dizer, devemos examinar o que é o ser entendido nesse significado."

2.4. **A problemática relativa à substância**

Com base no que foi dito, pode-se muito bem compreender por que Aristóteles também define a metafísica simplesmente como "teoria da substância". E compreende-se também o motivo pelo qual a problemática da substância revela-se a mais complexa e espinhosa, precisamente pelo fato de ser a substância o eixo em torno do qual giram todos os significados do ser.

Aristóteles considera que os principais problemas relativos à substância são dois. 1) Que substâncias existem? Existem só substâncias sensíveis (como sustentam alguns filósofos) ou também substâncias supra-sensíveis (como sustentam outros filósofos)? 2) O que é a substância em geral, ou seja, o que se deve entender quando se fala de substância em geral? Em última análise, a questão a que se deve responder é a primeira; entretanto, é preciso começar respondendo à segunda questão porque "todos

admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias" e porque é metodologicamente oportuno "começar por aquilo que *para nós* é mais evidente" (e que, portanto, todos admitem) para, depois, seguir para aquilo que para nós, homens, é menos evidente (mesmo que *em si* e por si, ou seja, pela sua natureza, seja mais cognoscível).

O que é, então, a substância em geral? 1) Os naturalistas apontam os *elementos materiais* como o princípio substancial. 2) Os platônicos indicavam a *Forma.* 3) Para os homens comuns, no entanto, a substância pareceria ser *o indivíduo e a coisa concreta,* feitos a um só tempo de forma e matéria. Quem tem razão? Segundo Aristóteles, ao mesmo tempo, todos e nenhum têm razão, no sentido de que, tomadas singularmente, essas respostas são parciais, ou seja, unilaterais, mas, em seu conjunto, nos dão a verdade.

1) A *matéria (hyle)* é, indubitavelmente, um princípio constitutivo das realidades sensíveis, porque funciona como "substrato" da forma (a madeira é substrato da forma do móvel, a argila da taça etc.). Se eliminássemos a matéria, eliminaríamos todas as coisas sensíveis. Mas, em si, a matéria é *potencialidade indeterminada,* podendo tornar-se algo de determinado somente se receber a determinação por meio de uma forma. Assim, só impropriamente a matéria é substância.

2) Já a *forma*, enquanto princípio que determina, concretiza e realiza a matéria, constitui aquilo "que é" alguma coisa, a sua essência, sendo assim substância a pleno título (Aristóteles usa as expressões "o que é" e "o que era o ser", que os latinos traduziriam por *quod quid est, quod quid erat esse,* e sobretudo a palavra *eidos,* "forma"). Não se trata, porém, da forma como a entendia Platão (a forma hiperurânica transcendente), mas sim de uma forma que é como um constitutivo *intrínseco* da própria coisa (é forma-na-matéria).

3) Mas o *composto de matéria e forma,* que Aristóteles chama "sinolo" (que significa precisamente o conjunto ou o todo constituído de matéria e forma), também é substância a pleno título, porque reúne tanto a "substancialidade" do princípio material quanto a do formal.

Sendo assim, alguns acreditaram poder concluir que a "substância primeira" é precisamente o *"sinolo"* e o indivíduo, sendo a forma a "substância segunda". Mas essas afirmações, que podem ser lidas na obra *Categorias,* são contrariadas pela *Metafísica,* onde se pode ler expressamente: "Chamo de forma a essência de cada coisa e *a substância primeira."*

De resto, o fato de que, em certos textos, Aristóteles parece

considerar o indivíduo e o *"sinolar"* concreto como substância por excelência, ao passo que em outros textos, parece considerar a forma como substância por excelência constitui apenas aparentemente uma contradição. Com efeito, conforme o ponto de vista a partir do qual nos colocamos, devemos responder do primeiro ou do segundo modo. Do ponto de vista empírico e de constatação, é claro que o *synolos* (conjunto) ou o indivíduo concreto parece ser substância por excelência. O mesmo já não acontece, porém, do ponto de vista estritamente teorético e metafísico: com efeito, a forma é princípio, causa e razão de ser, ou seja, fundamento. Em relação a ela, sinolo é principiado, causado e fundado. Ora, nesse sentido, a forma é substância por excelência e no mais alto título. Em resumo, *quoad nos,* o concreto é substância por excelência; *em si e por natureza,* a forma é que é substância por excelência. Por outro lado, se o sinolo exaurisse o conceito de substância enquanto tal, nada que não fosse sinolo seria pensável como substância e, desse modo, tanto Deus como o imaterial e o supra-sensível em geral não poderiam ser substância e, conseqüentemente, a questão de sua existência estaria prejudicada desde o ponto de partida.

Para concluir, podemos dizer que, desse modo, o sentido do ser fica plenamente determinado. Em seu significado mais forte, o ser é a substância; a substância, em um sentido (impróprio), é matéria, em um segundo sentido (mais próprio) é "sinolo" e em um terceiro sentido (e por excelência) é forma; o ser, portanto, é a matéria; em um grau mais elevado, o ser é *sinolo*; e, no sentido mais forte, o ser é a forma. Desse modo, pode-se compreender por que Aristóteles chegou a chamar a forma até mesmo de "causa primeira do ser" (precisamente porque ela "enforma" a matéria e funda o *sinolo).*

2.5. **A substância, o ato, a potência**

As doutrinas expostas devem ainda ser integradas com algumas explicitações relativas à potência e ao ato referidos à substância. A matéria é "potência", isto é, "potencialidade", no sentido de que é capacidade de assumir ou receber a forma: o bronze é potência da estátua porque é efetiva capacidade de receber e assumir a forma da estátua; a madeira é potência dos vários objetos que se podem fazer com a madeira porque é capacidade concreta de assumir as formas desses vários objetos. Já a forma se configura como "ato" ou "concretização" daquela capacidade. O composto ou sinolo de matéria e forma, se considerado como tal, será predominantemente ato; considerado em sua forma, será sem dúvida ato ou "enteléquia"; já, considerado em sua materialidade, será um *misto de potência e ato.* Todas as coisas que têm matéria, portanto,

como tais, possuem maior ou menor potencialidade. No entanto, como veremos, se são seres imateriais, isto é, formas puras, serão atos puros, privados de potencialidade.

Como já acenamos, o ato também é chamado por Aristóteles de "enteléquia", que significa realização, perfeição em concretização ou concretizada. Portanto, enquanto essência e forma do corpo, a alma é ato e enteléquia do corpo (como veremos melhor mais adiante). E, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e enteléquia. Deus, como veremos, é enteléquia pura (assim como também as outras Inteligências motrizes das esferas celestes).

Diz ainda Aristóteles que o ato tem absoluta "prioridade" e superioridade sobre a potência. Com efeito, só se pode conhecer a potência como tal referindo-a ao ato de que é potência. Além disso, o ato (que é forma) é condição, norma, fim e objetivo da potencialidade (a realização da potencialidade ocorre sempre por obra da forma). Por fim, o ato é superior à potência ontologicamente porque é o modo de ser das substâncias eternas, como veremos.

2.6. **A substância supra-sensível**

Para completar o conhecimento do edifício metafísico aristotélico ainda resta por examinar o procedimento através do qual Aristóteles demonstra a existência da *substância supra-sensível.*

As substâncias são as realidades primeiras, no sentido de que todos os outros modos dependem da substância, como vimos amplamente. Assim, se todas as substâncias fossem corruptíveis, não existiria absolutamente nada de incorruptível. Mas, diz Aristóteles, o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis. O tempo não foi gerado nem se corromperá: com efeito, antes da geração do tempo, deveria ter havido um "antes" e, depois da destruição do tempo, deveria haver um "depois". Ora, "antes" e "depois" outra coisa não são do que tempo. Em outras palavras: o tempo é eterno. O mesmo raciocínio vale também para o movimento, porque, segundo Aristóteles, o tempo outra coisa não é do que uma determinação do movimento. Sendo assim, a eternidade do primeiro postula também a eternidade do segundo.

Mas em que condição pode subsistir um movimento (e um tempo) eterno? Com base nos princípios por ele estabelecidos estudando as condições do movimento na *Física,* o Estagirita responde: só se subsistir um Princípio primeiro que seja causa dele.

E como deve ser esse Princípio para ser essa causa?

a) Em primeiro lugar, diz Aristóteles, o Princípio deve ser *eterno:* se o movimento é eterno, eterna deve ser sua causa.

b) Em segundo lugar, o Princípio deve ser *imóvel:* com efeito, só o imóvel é "causa absoluta" do móvel. Aristóteles demonstrou rigorosamente esse ponto na *Física*. Tudo aquilo que está em movimento é movido por outro; e se esse outro, por seu turno, também está em movimento, é movido por outro ainda. Por exemplo: uma pedra é movida por um bastão; o bastão, por seu turno, move-se impelido pela mão; a mão é movida pelo homem. Em suma, para explicar cada movimento, é preciso referir-se a um princípio que, em si, não seja movido, pelo menos em relação àquilo que move. Com efeito, seria absurdo pensar que se pode remontar ao infinito, de motor em motor, porque seria impensável nesses casos um processo ao infinito. Ora, sendo assim, não apenas deve haver princípios ou motores relativamente imóveis, dos quais derivam os movimentos singulares, mas também, forçosamente, deve haver um Princípio absolutamente primeiro e *absolutamente imóvel,* do qual deriva o movimento de todo o universo.

c) Em terceiro lugar, esse Princípio deve ser inteiramente *privado de potencialidade,* isto é, *ato puro.* Com efeito, se possuísse potencialidade, poderia também não mover em ato; mas isso é absolutamente absurdo, porque, nesse caso, não haveria um movimento eterno dos céus, isto é, um movimento sempre em ato.

Esse é o "Motor imóvel", que outra coisa não é do que a substância supra-sensível que buscávamos.

Mas de que modo o Primeiro Motor *pode mover permanecendo absolutamente imóvel?* No âmbito das coisas que nós conhecemos existirá algo que saiba mover sem mover-se ele próprio? Aristóteles responde apresentando como exemplos coisas como "o objeto do desejo e da inteligência". O objeto do desejo é aquilo que é belo e bom: o belo e o bom atraem a vontade do homem sem moverem-se de modo algum; da mesma forma, o inteligível move a inteligência sem mover-se. Analogamente, o Primeiro Motor "move do mesmo modo como o objeto de amor atrai o amante" e, como tal, permanece absolutamente imóvel. Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade do tipo "eficiente" (do tipo exercido por uma mão que move um corpo, pelo escultor que modela o mármore ou pelo pai que gera o filho), sendo, mais propriamente, uma causalidade de tipo "final" (Deus atrai e, portanto, move, como "perfeição").

O mundo não teve um começo. Não houve um momento em que havia o caos (ou o não-cosmos), precisamente porque, se assim fosse, contradiria o teorema da prioridade do ato sobre a potência: ou seja, primeiro haveria o caos, que é potência, para depois haver o mundo, que é ato. Mas isso é tanto mais absurdo quando se sabe que, sendo eterno, Deus sempre atraiu o universo como objeto de amor; portanto, o universo sempre deve ter sido tal como é.

2.7. Problemas relativos à substância supra-sensível

Demonstrada a existência da substância supra-sensível, restam ainda, para concluir, três questões a serem resolvidas: 1) qual é a natureza dessa substância; 2) se existe uma só ou são muitas; 3) quais são as suas relações com o sensível.

1) Esse Princípio do qual "dependem o céu e a natureza" é Vida. Mas que vida? Aquela que é mais excelente e perfeita do que todas, aquela vida que só nos é possível por breve tempo: a vida do pensamento puro, a vida da atividade contemplativa. Eis a estupenda passagem em que Sócrates descreve a natureza do Motor Imóvel: "De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é aquele modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E Ele está sempre nesse estado. Para nós, isso é impossível, mas para Ele não é impossível, porque o ato do seu viver é prazer. Também para nós são sumamente agradáveis a vigília, a sensação e o conhecimento, precisamente porque são ato e, em virtude disso, também esperanças e recordações. (...) Assim, se nessa feliz condição em que por vezes nos encontramos Deus se encontra perenemente, isso é maravilhoso; e, se ele se encontra em uma condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele efetivamente se encontra nessa condição. E Ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é vida e Ele é precisamente essa atividade. E sua atividade, que subsiste por si mesma, é vida ótima e eterna. Com efeito, dizemos que Deus é vivo, eterno e ótimo, de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isso, portanto, é Deus."

Mas o que pensa Deus? Deus pensa o que é mais excelente. E a coisa mais excelente é o próprio Deus. Deus, portanto, pensa a si mesmo, é atividade contemplativa de si mesmo: "é pensamento de pensamento". Eis as afirmações precisas do filósofo: "O pensamento que é pensamento por si mesmo tem como objeto aquilo que é por si mesmo mais excelente. E o pensamento que assim é em grau máximo tem por objeto aquilo que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: com efeito, ela torna-se inteligível intuindo e pensando a si mesma, de modo que inteligência e inteligível coincidem. A inteligência, com efeito, é aquilo que é capaz de captar o inteligível e a substância, estando em ato quando os possui. Portanto, mais ainda do que aquela capacidade, é esta posse que a inteligência tem de divino; e a atividade contemplativa é aquilo que há de mais agradável e mais excelente. Assim, se *a Inteligência divina é aquilo que existe de mais excelente, ela pensa a si mesma e o seu pensamento é pensamento de pensamento."*

Deus, portanto, é eterno, imóvel, ato puro, privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento. E, sendo assim, obviamente, "não pode ter nenhuma grandeza", devendo ser "sem partes e indivisível". E também deve ser "impassível e inalterável".

2) Essa substância é única ou haverá outras, afins a ela? Aristóteles não acreditava que, por si só, o Motor Imóvel bastasse para explicar o movimento de todas as esferas de que ele pensava que o céu fosse constituído. Uma só esfera move as estrelas fixas, que, com efeito, têm um movimento regularíssimo. Mas, entre elas e a terra, existem outras 55 esferas, que se movem com movimentos diferentes, os quais, combinando-se de vários modos, deveriam explicar os movimentos dos astros. Essas esferas são movidas por Inteligências análogas ao Motor imóvel, mas inferiores a Ele; aliás, uma sendo inferior à outra, assim como são hierarquicamente inferiores umas às outras as esferas que se encontram entre a esfera das estrelas fixas e a terra.

Será essa uma forma de politeísmo?

Para Aristóteles, assim como para Platão e, geralmente, para os gregos, o Divino designa uma ampla esfera, na qual, a diversos títulos, têm lugar múltiplas e diferentes realidades. Já para os naturalistas o Divino incluía estruturalmente muitos entes. E o mesmo vale para Platão. Analogamente, para Aristóteles, o Motor Imóvel é divino, como também são divinas as substâncias supra-sensíveis e imóveis motrizes dos céus e também é divina a alma intelectiva dos homens — divino é tudo aquilo que é eterno e incorruptível.

Estabelecida essa premissa, devemos dizer que é inegável uma certa tentativa de unificação realizada por Aristóteles. Antes de mais nada, ele só chamou explicitamente o Primeiro Motor com o termo "Deus" em sentido forte, reafirmando sua unicidade e deduzindo dessa unicidade também a unicidade do mundo. O décimo-segundo livro da *Metafísica* se conclui com a solene afirmação de que as coisas não querem ser mal governadas por uma multiplicidade de princípios, afirmação que é inclusive selada pelo significativo verso de Homero: "Não é bom o governo de muitos; seja só um o comandante."

Em Aristóteles, portanto, há um monoteísmo mais "exigencial" do que efetivo. "Exigencial" porque ele procurou separar claramente o Primeiro Motor dos outros, colocando-o num plano inteiramente diverso, a ponto de poder legitimamente chamá-lo "único" e de sua unicidade deduzir a unicidade do mundo. Por outro lado, essa exigência se rompe, porque as cinqüenta e cinco substâncias motrizes, da mesma forma, são substâncias eternas e

imateriais, que não dependem do Primeiro Motor quanto ao seu ser. O Deus aristotélico não é o criador das cinqüenta e cinco inteligências motrizes. E daí nascem todas as dificuldades sobre as quais raciocinamos. Ademais, o Estagirita deixou completamente inexplicada a precisa relação existente entre Deus e essas substâncias, bem como as esferas que elas movem. A Idade Média iria transformar essas substâncias nas célebres "inteligências angélicas" motrizes, mas, precisamente, só conseguiu operar essa transformação em virtude do conceito de criação.

3) Deus pensa a si mesmo, mas não as realidades do mundo e os homens singularmente, que são coisas imperfeitas e mutáveis. Para Aristóteles, com efeito, "é absurdo que a inteligência divina pense certas coisas": "ela pensa aquilo que é mais divino e mais digno de honra e o objeto do seu pensar é aquilo que não muda". Essa limitação do Deus aristotélico deriva do fato de que ele não criou o mundo, mas foi muito mais o mundo que, em certo sentido, se produziu tendendo para Deus, atraído pela perfeição.

Uma outra limitação do Deus aristotélico, que tem o mesmo fundamento da anterior, consiste no fato de que ele é objeto de amor, mas não ama (ou, quando muito, ama a si mesmo). Enquanto tais, os indivíduos não são objeto do amor divino: Deus não se volta para os homens e menos ainda para cada homem individualmente. Cada um dos homens, assim como cada uma das coisas, tende de modos variados para Deus; mas Deus, como não pode conhecer, também não pode amar nenhum dos homens individualmente. Em outros termos: *Deus é só amado e não, também, amante; ele é só objeto e não, também, sujeito de amor.* Para Aristóteles, assim como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame alguma coisa (algo que não seja ele), dado que o amor é sempre "tendência a possuir algo de que se é privado" e Deus não está privado de nada. (A dimensão do amor como dom gratuito de si mesmo era totalmente desconhecida para os gregos.) Além disso, Deus não pode amar porque é inteligência pura e, segundo Aristóteles, a inteligência pura é "impassível" e, como tal, não ama.

2.8. Relações entre Platão e Aristóteles acerca do supra-sensível

Aristóteles criticou asperamente o mundo das Idéias platônicas com numerosos argumentos, demonstrando que, se elas fossem "separadas", ou seja, "transcendentes", como queria Platão, não poderiam ser causa da existência das coisas nem causa de sua cognoscibilidade. Para poder desenvolver esse papel, as Formas são introduzidas no mundo sensível, imanentizando-se. A doutrina dos sinolos de matéria e forma constitui a proposta que

Aristóteles apresenta como alternativa para a proposta de Platão. Entretanto, ao fazê-lo, Aristóteles não pretendeu em absoluto negar que existem realidades supra-sensíveis, como já vimos amplamente, mas simplesmente negar que o supra-sensível era aquilo que Platão pensava que fosse. O mundo do supra-sensível não é um mundo de "Inteligíveis", mas sim de "Inteligências", tendo no seu vértice a suprema das inteligências. As Idéias ou formas, por seu turno, são a trama inteligível *do sensível,* como vimos.

Nesse ponto, Aristóteles representa um indubitável progresso em relação a Platão. Mas, no calor da polêmica, ele cindiu de modo muito claro a *Inteligência* e as *formas inteligíveis:* as várias formas pareceriam assim nascer como efeitos da atração do mundo por parte de Deus e dos movimentos celestes produzidos por essa atração, mas não são "pensamentos de Deus". Iriam se passar muitos séculos ainda antes que se conseguisse sintetizar a instância platônica com a aristotélica, fazendo do mundo das Formas o "cosmos noético" presente no pensamento de Deus.

3. A física e a matemática

3.1. Características da física aristotélica

Para Aristóteles, a segunda ciência teorética é a física ou "filosofia segunda", que tem por objeto de investigação a substância sensível (que é segunda em relação à substância supra-sensível, que é "primeira"), intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a substância imóvel. Na verdade, o leitor moderno pode ser levado a engano pela palavra "física". Para nós, com efeito, a física se identifica com a ciência da natureza entendida no sentido de Galileu, vale dizer, entendida quantitativamente. Já para Aristóteles, a física é a ciência das formas e das essências; comparada com a física moderna, a de Aristóteles, mais do que uma ciência, revela-se uma ontologia ou metafísica do sensível.

Assim, não deve ser motivo de surpresa o fato de, nos livros da *Física,* se encontrar abundantes considerações de caráter metafísico, já que os âmbitos das duas ciências são estruturalmente intercomunicantes: o supra-sensível é causa e razão do sensível e no supra-sensível conclui tanto a investigação metafísica quanto a própria investigação física (embora em sentido diverso). Ademais, o método de estudo aplicado às duas ciências também é idêntico ou, pelo menos, afim.

3.2. Teoria do movimento

Se a física é a teoria da substância em movimento, é evidente que a explicação do "movimento" constitui a sua parte principal.

Já sabemos como o movimento tornou-se problema filosófico, depois de ter sido negado pelos eleáticos como aparência ilusória. E também sabemos que os pluralistas já o haviam recuperado e justificado em parte. Entretanto, ninguém, nem mesmo Platão, soube estabelecer quais eram a sua essência e o seu estatuto ontológico.

Os eleáticos haviam negado o devir e o movimento porque, com base em suas teses de fundo, eles pressuporiam a existência de um não-ser, no sentido que examinamos. Pois Aristóteles consegue solucionar a aporia de modo brilhante.

Sabemos (pela metafísica) que o ser tem muitos significados e que um grupo desses significados é dado pela dupla "ser como potência" e "ser como ato". Em relação ao ser-em-ato, o ser-em-potência pode ser considerado não-ser, mais precisamente, não-ser-em-ato. Está claro que se trata de um não-ser relativo, já que a potência é real, porque é *capacidade real* e *possibilidade efetiva* de chegar ao ato. Ora, o movimento ou a mutação em geral é precisamente a passagem do ser em potência para o ser em ato (o movimento é "o ato ou a transformação em ato daquilo que é potência enquanto tal", diz Aristóteles). Assim, o movimento não pressupõe em absoluto o não-ser como nada, mas sim o não-ser como potência, que é uma forma de ser e, assim, se desenvolve no âmbito do ser, sendo passagem de ser (potencial) para ser (atuado).

Mas Aristóteles também aprofundou ainda mais a questão do movimento, conseguindo estabelecer quais são todas as possíveis formas de movimento e qual é a sua estrutura ontológica.

Mais uma vez, vamos remontar à distinção originária dos diversos significados do ser: como vimos, potência e ato dizem respeito às várias categorias e não só à primeira. Conseqüentemente, também o movimento, que é passagem da potência ao ato, diz respeito às várias categorias. Sendo assim, é possível deduzir da tábua das categorias as várias formas de mutação. Em especial, deve-se considerar as categorias 1) da substância, 2) da qualidade, 3) da quantidade, 4) do lugar:

1) a mutação segundo a substância é "a geração e a corrupção";

2) a mutação segundo a qualidade é "a alteração";

3) a mutação segundo a quantidade é "o aumento e a diminuição";

4) a mutação segundo o lugar é "a translação".

"Mutação" é um termo genérico, que cabe bem para todas essas quatro formas; já "movimento" é um termo que designa genericamente as últimas três, especificamente a última.

Em todas as suas formas, o devir pressupõe um substrato (que é, aliás, o ser potencial), que passa de um oposto a outro: na primeira forma, de um contraditório a outro e, nas outras três formas, de um contrário a outro. A geração é o assumir a forma por parte da matéria, a corrupção é o perder a forma; a alteração é uma mudança da qualidade; o aumento e a diminuição são uma passagem de pequeno a grande e vice-versa; o movimento local é passagem de um ponto para outro. Somente os compostos (os "synolos") de matéria e forma podem sofrer mutação *porque só a matéria implica potencialidade:* a estrutura hilemórfica (feita de matéria e forma) da realidade sensível, que necessariamente implica em matéria e, portanto, em potencialidade, constitui assim a raiz de todo movimento.

3.3. **O espaço, o tempo, o infinito**

Os conceitos 1) de espaço e 2) de tempo estão relacionados com essa concepção de movimento.

1) Os objetos existem e se movem não no não-ser (que não é), mas em um "onde", ou seja, em um lugar que, portanto, deve ser alguma coisa. Ademais, segundo Aristóteles, existe um "lugar natural" para o qual cada elemento parece tender por sua própria natureza: o fogo e o ar tendem para o "alto", a terra e a água para "baixo". Alto e baixo não são algo relativo, mas determinações "naturais".

O que é então o lugar? Aristóteles chegou a uma primeira caracterização distinguindo o lugar que é comum a muitas coisas do lugar que é próprio de cada objeto: "O lugar, por um lado, é o lugar comum em que estão todos os corpos e, por outro lado, é o lugar particular em que, imediatamente, um corpo está (...) e, se o lugar é aquilo que imediatamente contém cada corpo, ele terá, então, um certo limite (...)." Posteriormente, Aristóteles precisa que "(...) o lugar é aquilo que contém aquele objeto de que é lugar e que não é nada da coisa mesma que contém". Unindo as duas caracterizações, temos que o lugar é "(...) o limite do corpo continente, enquanto é contíguo ao conteúdo".

Por fim, Aristóteles precisa ainda que o lugar não deve ser confundido com o recipiente, pois o primeiro é imóvel, ao passo que o segundo é móvel. Em certo sentido, se poderia dizer que o lugar é o recipiente imóvel, ao passo que o recipiente é um lugar móvel:

"Assim como o vaso é um lugar transportável, o lugar é um vaso que não se pode transportar. Por isso, quando alguma coisa que está dentro de outra se move, transformando-se em uma coisa móvel, como um barquinho em um rio, ela se serve daquilo que a contém mais como um vaso do que como um lugar. O lugar, ao contrário, precisa ser imóvel; por isso, o rio inteiro é mais lugar, porque todo ele está imóvel. Portanto, o lugar é o primeiro imóvel limite do continente." Essa é uma definição que ficou célebre e que os filósofos medievais fixaram na fórmula "terminus continentis immobilis primus".

Assim, com base nessa concepção do espaço, o movimento geral do céu só é possível em sentido circular, ou seja, sobre si mesmo. O vácuo é impensável. Com efeito, se ele for entendido, como pretendiam os filósofos anteriores, como "lugar onde não há nada", estalebece-se uma contradição em termos em relação à definição de lugar dada acima.

2) E o que é o tempo, essa misteriosa realidade que parece continuamente nos fugir, visto que "algumas partes já foram, outras estão por ser, mas nenhuma é"? Para resolver a questão, Aristóteles recorre ao "movimento" e à "alma".

O fato de que o tempo está estreitamente relacionado com o movimento decorre do fato de que, quando não percebemos movimento e mutação, também não percebemos o tempo. Ora, a característica do movimento, em sentido geral, é a continuidade. Mas no "contínuo", distinguimos o "antes" e o "depois". E o tempo é estreitamente ligado a essas distinções de "antes" e "depois". Escreve Aristóteles: "Quando determinamos o tempo através da distinção do antes e do depois, também conhecemos o tempo. E então dizemos que o tempo cumpre o seu percurso, quando temos percepção do antes e do depois do movimento." Daí a célebre definição: "Tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois."

Ora, a percepção do antes e do depois e, portanto, do número do movimento, *pressupõe necessariamente a alma:* "Quando (...) nós pensamos as extremidades como diferentes do meio e a alma nos sugere que os instantes são dois, isto é, o antes e o depois, então nós dizemos que entre esses dois instantes há um tempo, já que o tempo parece ser aquilo que é determinado pelo instante: e que isto permaneça como fundamento."

Mas, se a alma é o princípio espiritual numerante e, assim, a condição da distinção entre o numerado e o número, então a alma torna-se *conditio sine qua non* do próprio tempo, podendo-se muito bem compreender a aporia que Aristóteles suaviza nesta passagem de imensa importância histórica: "Poder-se-ia (...) duvidar *se o tempo existe ou não sem a existência da alma.* Com efeito, não se

admitindo a existência do numerante, também não haverá o número. Número, efetivamente, é aquilo que foi numerado ou que é numerável. Mas, se é verdade que, na natureza das coisas, somente a alma ou o intelecto que está na alma tem a capacidade de numerar, então *revela-se impossível a existência do tempo sem a existência da alma (...).*"

Esse é um pensamento fortemente antecipador da perspectiva agostiniana e das concepções espiritualistas do tempo, mas que só recentemente recebeu a atenção que merecia.

3) Aristóteles nega que exista um infinito em ato. E, quando fala de infinito, entende sobretudo "corpo" infinito. E os argumentos que apresenta contra a existência de infinito em ato são precisamente contra a existência de um corpo infinito. O infinito só existe como potência ou em potência. Infinito em potência, por exemplo, é o número, porque é possível acrescentar a qualquer número sempre outro número sem se chegar ao limite extremo, além do qual não se possa mais andar. O espaço também é infinito em potência, porque é *divisível ao infinito,* e o resultado da divisão é sempre uma grandeza que, como tal, é ulteriormente divisível. Por fim, o tempo também é infinito potencial, pois ele não pode existir todo junto ao mesmo tempo, mas se desenvolve e se acresce sem fim. Aristóteles nem mesmo longinquamente entreviu a idéia de que o infinito pudesse ser o imaterial, precisamente porque ele relacionava o infinito com a categoria da "quantidade", que só vale para o sensível. E isso explica também por que ele acabou por referendar definitivamente a idéia pitagórica de que o finito é perfeito e o infinito é imperfeito.

3.4. O éter ou "quinta essência" e a divisão do mundo físico em mundo sublunar e mundo celeste

Aristóteles distinguiu a realidade sensível em duas esferas claramente diferenciadas entre si: de um lado, o mundo chamado "sublunar"; do outro, o mundo "supralunar" ou celeste.

O mundo sublunar é caracterizado por todas as formas de mutação, entre as quais predominam a geração e a corrupção. Já os céus são caracterizados unicamente pelo "movimento local", mais precisamente pelo "movimento circular". Nas esferas celestes e nos astros, não pode haver lugar, nem geração e corrupção, nem alteração, nem aumento e diminuição (em todas as épocas, os homens sempre viram os céus assim como nós os vemos: portanto, é a própria experiência que nos diz que eles nunca nasceram e, assim como nunca nasceram, são também indestrutíveis). A diferença entre os mundos supralunar e sublunar está na matéria

diferente de que são constiuídos. A matéria de que é constituído o mundo sublunar é potência dos contrários, sendo dada pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), que Aristóteles, contra o eleatizante Empédocles, considera transformáveis um no outro, precisamente para fundamentar, bem mais profundamente do que Empédocles, a geração e a corrupção. Já a matéria de que são constituídos os céus é o "éter", que possui só a potência de passar de um ponto para outro, sendo portanto suscetível de receber apenas o movimento local. Ela também foi denominada "quinta essência" ou "quinta substância" por se agregar aos outros quatro elementos (água, ar, terra e fogo). Mas, enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo (os elementos pesados movem-se de cima para baixo, os elementos leves de baixo para cima), o movimento do éter é circular (portanto, o éter não é pesado nem leve). O éter é incriado, incorruptível, não sujeito a acréscimos e alterações nem a outras transformações implicadas nessas mutações. E, por esse motivo, já que são constituídos de éter, os céus também são incorruptíveis.

Essa doutrina de Aristóteles também seria depois acolhida pelo pensamento medieval. Somente no início da era moderna é que iria cair a distinção entre mundo sublunar e mundo supralunar, juntamente com o pressuposto em que se fundamentava. Como dissemos, a física aristotélica (e também grande parte da cosmologia) é, na verdade, uma metafísica do sensível. Assim, não é de surpreender o fato de que a *Física* esteja prenhe de considerações metafísicas, chegando mesmo a culminar com a demonstração da existência de um Motor primeiro imóvel: radicalmente convencido de que, "se não houvesse o eterno, não existiria tampouco o devir", o Estagirita também coroou suas investigações físicas demonstrando precisamente a existência desse princípio. E, mais uma vez, revela-se absolutamente determinante o êxito da "segunda navegação", bem como irreversíveis as aquisições do platonismo.

3.5. A matemática e a natureza de seus objetos

Aristóteles não dedicou uma especial atenção às ciências matemáticas, de vez que nutria por elas um interesse bem menor do que Platão, que fez da matemática quase uma via de acesso obrigatória para a metafísica das Idéias e que chegou a inscrever no portão de sua Academia o seguinte: "Quem não for geômetra, não entre." Entretanto, também neste campo o Estagirita soube dar sua contribuição peculiar e relevante ao determinar, pela primeira vez de modo correto, o estatuto ontológico dos objetos de que se ocupam as ciências matemáticas. Assim, essa contribuição merece ser recordada de modo preciso.

Platão e muitos platônicos entendiam os números e objetos matemáticos em geral como "entidades ideais separadas das sensíveis". Outros platônicos procuraram suavizar essa dura concepção, imanentizando os objetos matemáticos nas coisas sensíveis, embora mantendo firmemente a convicção de que se tratava de realidades inteligíveis distintas das sensíveis. Pois Aristóteles refutou ambas as concepções, julgando-as uma mais absurda do que a outra e, assim, absolutamente inaceitáveis. Ele propunha o seguinte: nós podemos considerar as coisas sensíveis, prescindindo de todas as outras co-propriedades, somente como corpos com três dimensões; depois, prosseguindo o processo de abstração, podemos ainda considerar as coisas somente segundo duas dimensões, isto é, como superfícies, prescindindo de todo o resto; continuando, podemos considerar as coisas só como comprimento e depois como unidades indivisíveis, tendo porém uma posição no espaço, ou seja, só como pontos; por fim, também podemos considerar as coisas como unidades puras, ou seja, como entidades indivisíveis e sem posição espacial, isto é, como unidades numéricas.

Eis a solução aristotélica: os objetos matemáticos não são entidades reais, mas tampouco algo de irreal. Eles existem "potencialmente" nas coisas sensíveis, sendo que a nossa razão os "separa" através da abstração. Assim, eles são entes de razão, que, "em ato", só existem em nossa mente, precisamente em virtude de nossa capacidade de abstração (ou seja, existem como "separados" somente *na* e *pela* mente), enquanto que, "em potência", existem nas coisas como sua propriedade intrínseca.

4. A psicologia

4.1. A alma e sua tripartição

A física aristotélica não investiga somente o universo físico e sua estrutura, mas também os seres que estão no universo, tanto os seres inanimados e sem razão como os seres animados e dotados de razão (o homem). O Estagirita dedica uma atenção muito particular aos seres animados, elaborando uma grande quantidade de tratados, dentre os quais se destaca pela profundidade, a originalidade e o valor especulativo, o célebre tratado *Sobre a alma,* que examinaremos agora.

Os seres animados se diferenciam dos seres inanimados porque possuem um princípio que lhes dá a vida. E esse princípio é a alma. Mas o que é a alma? Para responder à questão, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade,

segundo a qual todas as coisas em geral são *sinolos de matéria e forma,* onde *a matéria é potência* e *a forma é enteléquia ou ato.* Isso, naturalmente, vale também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos têm vida mas não são vida. Assim, são como que o substrato material e potencial do qual a alma é "forma" e "ato". Temos assim a célebre definição de alma, que tanto êxito alcançou: "É necessário que a alma seja substância como forma de um corpo físico que tem vida em potência; mas a substância como forma é enteléquia (= ato); a alma, portanto, é enteléquia de um corpo assim. (...) Portanto, a alma é enteléquia primeira de um corpo físico que tem a vida em potência."

Assim raciocina Aristóteles: como os fenômenos da vida pressupõem determinadas operações constantes claramente diferenciadas (a tal ponto que algumas delas podem existir em alguns seres sem que as outras estejam presentes), então também a alma, que é princípio de vida, deve ter capacidades, funções ou partes que presidem essas operações e as regulam. Ora, os fenômenos e funções fundamentais da vida são: a) de caráter vegetativo, como nascimento, nutrição e crescimento; b) de caráter sensitivo-motor, como sensação e movimento; c) de caráter intelectivo, como conhecimento, deliberação e escolha. Assim sendo, por essas razões, Aristóteles introduz a distinção entre a) "alma vegetativa", b) "alma sensitiva" e c) "alma intelectiva" ou racional.

As plantas possuem só a alma vegetativa, os animais a vegetativa e a sensitiva, ao passo que os homens a vegetativa, a sensitiva e a racional. Para possuir a alma racional, o homem deve possuir as outras duas; da mesma forma, para possuir a alma sensitiva, o animal deve possuir a vegetativa; no entanto, é possível possuir a alma vegetativa sem possuir as almas sucessivas. No que se refere à alma intelectiva, porém, o discurso é bem diverso e complexo, como veremos.

4.2. **A alma vegetativa e suas funções**

A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas. Com o seu conceito de alma, Aristóteles supera claramente a explicação dos processos vitais dada pelos naturalistas. A causa do "acréscimo" não está no fogo nem no calor, nem na matéria em geral: quando muito, o fogo e o quente são co-causas, mas não a verdadeira causa. Em todo processo de nutrição e acréscimo está presente como que uma norma que proporciona grandeza e acréscimo, que o fogo por si mesmo não pode produzir e que, portanto, seria inexplicável sem algo distinto do fogo — e essa norma é precisamente a alma. E, assim, também o fenômeno da "nutrição",

conseqüentemente, deixa de ser explicado como jogo mecânico de relações entre elementos semelhantes (como sustentavam alguns) ou mesmo entre certos elementos contrários: a nutrição é assimilação do dessemelhante, tornada possível sempre pela alma, através do calor.

Por fim, a alma vegetativa preside a "reprodução", que é o objetivo de toda forma de vida finita no tempo. Com efeito, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, é feita para a eternidade e não para a morte, como diz Aristóteles nesta belíssima passagem: "A operação que é a mais natural de todas para os seres vivos (para aqueles seres vivos que são perfeitamente desenvolvidos, não têm defeitos e não são de geração espontânea) é a de produzir outro ser igual a si — um animal outro animal, uma planta outra planta — a fim de participar, na medida do possível, do eterno e do divino: com efeito, é a isso que todos aspiram e é esse o fim pelo qual realizam tudo o que, por natureza, realizam (...). Como, portanto, os seres vivos não podem participar do eterno e do divino com continuidade, pela razão de que nenhum dos seres corruptíveis pode permanecer idêntico e numericamente uno, então cada um participa enquanto lhe é possível participar, um mais outro menos — permanecendo não ele, mas outro, semelhante a ele; não um de número, mas um de espécie."

4.3. A alma sensitiva, o conhecimento sensível, o apetite e o movimento

Além das funções que examinamos, os animais possuem sensações, apetites e movimento. Assim, é preciso admitir um outro princípio para presidir essas funções. E esse princípio é precisamente a alma sensitiva.

A primeira função da alma sensitiva é a sensação, que, em certo sentido, é a mais importante e certamente a mais característica dentre as funções acima distintas. Alguns de seus antecessores haviam explicado a sensação como uma transformação, paixão ou alteração que o semelhante sofre por obra do semelhante (pode-se ver, por exemplo, Empédocles e Demócrito), outros como uma ação que o semelhante sofre por obra do dessemelhante. Aristóteles parte dessas tentativas, mas vai muito mais além. Mais uma vez, vai buscar a chave para interpretar a sensação na doutrina metafísica da potência e do ato. Nós temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas sim *em potência,* isto é, *capazes de* receber sensações. Elas são como o combustível, que só queima em contato com o comburente. Assim, a faculdade sensitiva, de simples *capacidade de sentir,* torna-se *sentir em ato* quando em contato com o objeto sensível. Aristóteles explica mais precisa-

mente: "A faculdade sensitiva é, em potência, aquilo que o sensível já é em ato (...). Assim, ela sofre a ação enquanto não é semelhante; mas, depois de sofrê-la, torna-se semelhante, sendo como o sensível."

Pode-se perguntar: mas o que significa dizer que a sensação é tornar-se semelhante ao sensível? Não se trata, evidentemente, de um processo de assimilação do tipo daquele que tem lugar na nutrição. Com efeito, na assimilação que se dá na nutrição é assimilada também a matéria, ao passo que na sensação *é assimilada apenas a forma:* "Em geral, para toda sensação, é preciso ter presente que o sentido é aquilo que tem a capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro, isto é, recebe a marca do ferro ou do ouro, mas não enquanto ferro e ouro. De forma semelhante, o mesmo sofre o sentido por obra de cada ente que tem calor, sabor ou som, mas não porque cada um desses entes é dito tal coisa particular, mas sim porque ele tem uma dada qualidade e em virtude da forma."

O Estagirita examina então os cinco sentidos e os sensíveis que são próprios de cada um desses sentidos. Quando um sentido capta o sensível próprio, então a respectiva sensação é infalível. Além, dos "sensíveis próprios", há também os "sensíveis comuns" — como, por exemplo, o movimento, a quietude, a figura, a grandeza —, que não são perceptíveis por nenhum dos cinco sentidos em particular, mas podem ser percebidos por todos. Assim, pode-se falar de um "sentido comum", que é como que um sentido não específico ou, melhor ainda, que é o sentido que atua de maneira não específica ao captar os sensíveis comuns. Ademais, indubitavelmente, também se pode falar de sentido comum a propósito do "sentir do sentir" ou do "perceber do perceber". Quando o sentido atua de modo específico, pode cair facilmente em erro.

Da sensação derivam a fantasia, que é produção de imagens, a memória, que é a sua conservação, e, por fim, a experiência, que nasce da acumulação de fatos mnemônicos.

As outras duas funções da alma sensitiva mencionadas inicialmente são o apetite e o movimento. O apetite nasce em conseqüência da sensação: "Todos os animais têm pelo menos um sentido, ou seja, o tato. Mas quem tem a sensação sente prazer e dor, o agradável e o doloroso. E quem os experimenta tem também desejo: com efeito, o desejo é apetite do agradável."

Por fim, o movimento dos seres vivos deriva do desejo: "o motor é único: a faculdade da apetência", mais precisamente o "desejo", que é "uma espécie de apetite". E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado, que o animal capta através de sensações ou do qual, de qualquer forma, tem uma representação sensível. Assim, o apetite e o movimento dependem estreitamente da sensação.

4.4. A alma intelectiva e o conhecimento racional

Da mesma forma que a sensibilidade não é redutível à simples vida vegetativa e ao princípio da nutrição, contendo um *plus* que não pode ser explicado senão introduzindo-se ulteriormente o princípio da alma sensitiva, assim também o pensamento e as operações a ele ligadas, como a escolha racional, são irredutíveis à vida sensitiva e à sensibilidade, contendo um *plus* que só pode ser explicado introduzindo-se ulteriormente outro princípio: o da alma racional. É dela que falaremos agora.

O ato intelectivo é análogo ao ato perceptivo, porque é um receber ou assimilar as "formas inteligíveis" da mesma forma que o ato perceptivo é um assimilar as "formas sensíveis", mas difere profundamente dele, visto que não se mistura ao corpo e ao corpóreo: "O órgão dos sentidos não existe sem o corpo, enquanto a inteligência existe por sua própria conta."

Assim como o conhecimento perceptivo, Aristóteles também explica o conhecimento intelectivo em função das categorias metafísicas de *potência* e *ato*. Por si mesma, a inteligência é capacidade e potência de conhecer as formas puras; por seu turno, as formas estão contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia; é necessário, portanto, algo que traduza *em ato* essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se concretize captando a forma em ato e que a forma contida na imagem torne-se conceito possuído em ato. E, desse modo, surgiu aquela distinção que se tornou fonte de inumeráveis problemas e discussões, tanto na Antigüidade como na Idade Média, entre "intelecto potencial" e "intelecto atual", ou, para usar a terminologia que iria se tornar técnica (mas que só está presente potencialmente em Aristóteles), entre intelecto possível e intelecto ativo. Leiamos a página que contém essa distinção, porque ela permaneceu durante séculos como um constante ponto de referência: "Como em toda a natureza há algo que é matéria e que é próprio a cada gênero de coisas (e isso é aquilo que, em potência, é todas aquelas coisas) e algo distinto que é causa eficiente, enquanto as produz a todas, como faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que também na alma existam essas diferenciações. Assim, há um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e há um intelecto agente, enquanto as produz a todas, que é com que um estado semelhante à luz: com efeito, em certo sentido, também a luz torna as cores em potência cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível, não misturado e intacto por sua essência: efetivamente, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria (...). Separado (da matéria), ele é somente aquilo que precisamente é e somente ele é imortal e eterno (...)."

Aristóteles, portanto, diz expressamente que esse intelecto ativo está "na alma". Assim, caem por terra as interpretações defendidas desde os mais antigos intérpretes de seu pensamento no sentido de que o intelecto agente é Deus (ou, de qualquer forma, um Intelecto divino separado). É verdade que Aristóteles afirma que "o intelecto vem de fora e somente ele é divino", ao passo que as faculdades inferiores da alma já existem em potência no germe masculino e, através dele, passam para o novo organismo que se forma no seio materno. Mas também é verdade que, mesmo vindo "de fora", ele permanece "na alma" durante toda a vida do homem. A afirmação de que o intelecto "vem de fora" significa que ele é irredutível ao corpo por sua natureza intrínseca e que, portanto, é transcendente ao sensível. Significa que há em nós uma dimensão meta-empírica, supra-física e espiritual. E isso é o divino em nós.

Mas, embora não sendo Deus, o intelecto agente reflete as características do divino, sobretudo a sua absoluta impassibilidade, como diz Aristóteles nesta passagem exemplar: "Mas parece que o intelecto está em nós como uma realidade substancial, que não se corrompe. Com efeito, se se corrompesse, deveria corromper-se pelo enfraquecimento da velhice. No entanto, ocorre aquilo que acontece aos órgãos sensoriais: se um velho recebesse um olho adequado, veria do mesmo modo que um jovem. Portanto, a velhice não se deve a uma alteração sofrida pela alma, mas sim do sujeito em que se encontra a alma, como acontece nos estados de embriaguez e nas doenças. A atividade do pensar e do especular se enfraquece quando uma outra parte, no interior do corpo, se desgasta, *mas ela, por si mesma, é impassível.* O raciocinar, o amar ou o odiar não são alterações do intelecto, mas sim do sujeito que possui o intelecto, precisamente porque possui o intelecto. Por isso, quando esse sujeito perece, já não recorda e não ama: com efeito, recordar e amar não são próprios do intelecto, mas sim do composto que pereceu — *o intelecto é algo de mais divino e impassível."*

Na *Metafísica,* depois de adquirido o conceito de Deus com as características que vimos, Aristóteles não conseguiu resolver as numerosas aporias que essa aquisição comportava. E aqui, da mesma forma, adquirido o conceito do espiritual que está em nós, ele também não conseguiu resolver as inúmeras aporias que daí derivam. Esse intelecto é individual? Como pode ele vir "de fora"? Que relação ele tem com a nossa individualidade e o nosso eu? E que relação tem com o nosso comportamento moral? Ele está completamente subtraído a qualquer destino escatológico? E que sentido tem o seu sobreviver ao corpo?

Algumas dessas interrogações não foram nem sequer propostas por Aristóteles. Contudo, estariam destinadas a ficar estruturalmente sem resposta: para serem propostas na ordem-do-dia e,

sobretudo, para serem adequadamente resolvidas, essas questões teriam exigido a aquisição do conceito de criação, o qual, como sabemos, é estranho não apenas a Aristóteles, mas também ao mundo grego.

5. As ciências práticas: a ética e a política

5.1. O fim supremo do homem, ou seja, a felicidade

Depois das ciências teoréticas, na sistematização do saber, vêm as "ciências práticas", que dizem respeito à conduta dos homens e o fim que eles querem atingir, seja considerados como indivíduos, seja como parte de uma sociedade política. O estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo é a "ética"; o estudo da conduta e do fim do homem como parte de uma sociedade é a "política".

Comecemos pela ética.

Todas as ações humanas tendem a "fins" que são "bens". O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem subordinam-se a um "fim último", que é o "bem supremo", que todos os homens concordam em chamar de "felicidade".

Mas o que é a felicidade? a) Para a maior parte, é o prazer e o gozo. Mas uma vida gasta para o prazer é uma vida que nos torna "semelhantes aos escravos", uma vida "digna dos animais". b) Para alguns, a felicidade é a honra (para o homem antigo, a honra correspondia àquilo que é o sucesso para o homem de hoje). Mas a honra é algo extrínseco que, em grande parte, depende de quem a confere. E, de qualquer maneira, vale mais aquilo pelo qual se merece a honra do que a própria honra, que é resultado e conseqüência. c) Para outros, a felicidade está em juntar riquezas. Mas essa, para Aristóteles, é a mais absurda das vidas, chegando mesmo a ser vida "contra a natureza", porque a riqueza é apenas um meio para outras coisas, não podendo portanto valer como fim.

O bem supremo realizável pelo homem (e, portanto, a felicidade) consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. Assim, não pode consistir no simples viver como tal, porque até os seres vegetativos vivem, nem mesmo viver na vida sensitiva, que é comum também aos animais. Só resta, portanto, a atividade da razão. O homem que quer viver bem deve viver sempre segundo a razão: "Se estabelecemos como função própria do homem certo tipo de vida (precisamente essa atividade da alma e as ações acompa-

nhadas da razão) e como função própria do homem de valor o concretizá-la bem e perfeitamente (...), então o bem do homem consiste em uma *atividade da alma segundo a sua virtude* e, quando as virtudes são mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita. Mas é preciso acrescentar: em uma vida completa. Com efeito, uma só andorinha não faz verão, nem um só dia; da mesma forma, um só dia não faz nenhum homem bem-aventurado ou feliz."

Como se vê, o discurso socrático-platônico é plenamente acolhido aqui. Mais ainda, Aristóteles reafirma claramente que não apenas cada um de nós é alma, mas também é a parte mais elevada da alma: "Se a alma racional é a parte dominante e melhor, parece que cada um de nós consiste precisamente nela. (...) Fica, portanto, claro que cada um é sobretudo intelecto." Assim, Aristóteles proclama os valores da alma como valores supremos, embora, com seu forte senso realista, reconheça uma utilidade também aos bens materiais em quantidade necessária, já que eles, mesmo não estando em condições de dar a felicidade com sua presença, podem (em parte) comprometê-la com sua ausência.

5.2. As virtudes éticas como "justo meio entre os extremos"

O homem é principalmente razão, mas não apenas razão. Com efeito, na alma "há algo de estranho à razão, que a ela se opõe e resiste", mas que, no entanto, "participa da razão". Mais precisamente: "A parte vegetativa não participa em nada da razão, ao passo que a faculdade do desejo e, em geral, a do apetite participa de alguma forma dela enquanto a escuta e obedece." Ora, o domínio dessa parte da alma e sua redução aos ditames da razão é a "virtude ética", a virtude do comportamento prático.

Esse tipo de virtude se adquire com a repetição de uma série de atos sucessivos, ou seja, com o hábito: "Nós adquirimos as virtudes com uma atividade anterior, como acontece também com as outras artes. Com efeito, é fazendo que nós aprendemos a fazer as coisas que é necessário aprender antes de fazer: por exemplo, tornamo-nos construtores construindo e tocadores de cítara tocando a cítara. Pois bem, da mesma forma, realizando ações justas, tornamo-nos justos; ações moderadas, moderados; ações corajosas, corajosos." Assim, as virtudes tornam-se como que "hábitos", "estados" ou "modos de ser" que nós mesmos construímos do modo indicado. Assim como muitos são os impulsos e tendências que a razão deve moderar, também são muitas as "virtudes éticas", mas todas têm uma característica essencial que é comum: os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao *excesso* ou à *falta* (ao muito

ou ao muito pouco); intervindo, a razão deve impor a "justa medida", que é o "meio caminho" ou "mediania" entre os dois excessos. A coragem, por exemplo, é o meio caminho entre a temeridade e a vileza, ao passo que a liberalidade é o justo meio entre a prodigalidade e a avareza. Aristóteles diz muito claramente: "A virtude tem a ver com paixões e ações, nas quais o excesso e a falta constituem erros e são censurados, ao passo que o meio é louvado e constitui a retidão: e ambas essas coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude é uma espécie de *mediania,* porque, pelo menos, *tende constantemente para o meio.* Ademais, errar é possível de muitos modos (...), ao passo que agir retamente só é possível de um modo (...). Por essas razões, portanto, o excesso e a falta são próprios do vício, enquanto a *mediania* é própria da virtude: somos bons apenas de um modo, maus de variadas maneiras."

Está claro que a mediania não é uma espécie de mediocridade, mas sim "uma culminância", um valor, considerando que é *vitória da razão sobre os instintos.* Aqui, há quase que uma síntese de toda aquela sabedoria grega que havia encontrado sua expressão típica nos poetas gnômicos, nos Sete Sábios, que haviam identificado no "meio caminho", no "nada em excesso" e na "justa medida" a regra suprema do agir, assim como há também a aquisição da lição pitagórica que identificava a perfeição no "limite" e ainda, por fim, há uma exploração do conceito de "justa medida", que desempenha um papel tão importante em Platão.

Dentre todas as virtudes éticas, destaca-se a justiça, que é a "justa medida" segundo a qual se distribuem os bens, as vantagens, os ganhos e seus contrários. E, como bom grego, Aristóteles reafirma o mais elevado elogio à justiça: "Pensa-se que a justiça é a mais importante das virtudes e que nem a estrela vespertina nem a estrela matutina sejam tão dignas de admiração quanto ela. E com o provérbio dizemos: 'Na justiça está abarcada toda vitude.' "

5.3. **As virtudes dianoéticas e a felicidade perfeita**

Já a perfeição da alma racional como tal é chamada por Aristóteles de virtude "dianoética". E, como a alma racional tem dois aspectos, conforme se volte para as coisas mutáveis da vida do homem ou para as realidades imutáveis e necessárias, ou seja, aos princípios e às verdades supremas, então duas também são, fundamentalmente, as virtudes dianoéticas: a "sabedoria" *(phrónesis)* e a "sapiência" *(sophía).* A sabedoria consiste em dirigir bem a vida do homem, ou seja, em deliberar de modo correto acerca daquilo que é bem ou mal para o homem. Já a sapiência é o

conhecimento daquelas realidades que estão acima. É precisamente no exercício desta última virtude, que constitui a perfeição da atividade contemplativa, que o homem alcança a felicidade máxima, quase uma tangência com o divino, como mostra Aristóteles de modo verdadeiramente exemplar nesta passagem: "Se reconhecemos que a atividade do intelecto distingue-se pela dignidade no sentido de que é uma atividade teorética, não visando nenhum outro fim para além de si mesma, tendo o prazer que lhe é próprio (o que concorre para intensificar a atividade) e, por fim, se o fato de ser auto-suficiente, de ser como que um ócio, de não produzir cansaço, porquanto é possível a um homem e tudo o mais que é atribuído ao homem bem-aventurado se manifestam em conexão com essa atividade, então, conseqüentemente, *essa será a perfeita felicidade do homem* quando cobrir toda a duração de uma vida, já que não há nada de incompleto entre os elementos da felicidade. Mas uma vida desse tipo seria muito elevada para o homem: com efeito, *ele não viverá assim enquanto homem, mas enquanto há nele algo de divino.* E o tanto que esse elemento divino exceder sobre a natureza humana composta será o tanto que sua atividade excederá sobre a atividade segundo o outro tipo de virtude. *Assim, se, em relação ao homem, o intelecto é uma realidade divina, também a atividade segundo o intelecto será divina em comparação com a vida humana.* Mas não se deve dar ouvidos àqueles que aconselham ao homem que se limite a pensar coisas humanas e mortais, já que o homem é mortal; muito ao contrário, na medida do possível, *é preciso comportar-se como imortal* e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre que há em nós. Com efeito, embora seja pequena por sua grandeza, ela é muito superior a todas as outras por sua potência e seu valor."

E Aristóteles reafirma de modo ainda mais acentuado esses conceitos nesta outra passagem, que é como que a marca de sua ética e de todo o seu pensamento acerca do homem: "Desse modo, a atividade de Deus, que sobressai pela bem-aventurança, será contemplativa e, conseqüentemente, a atividade humana mais afim será aquela que produzirá a maior felicidade. Uma prova, de resto, está no fato de que todos os outros animais não participam da felicidade, porque são completamente privados de tal faculdade. Para os deuses, com efeito, toda a vida é bem-aventurada, ao passo que, para os homens, só o é na medida em que lhes cabe uma certa semelhança com aquele tipo de atividade: ao contrário, nenhum outro animal é feliz, porque não participa de modo algum da contemplação. Conseqüentemente, o quanto se estender a contemplação também se estenderá a felicidade (...)."

Essa é a formulação mais típica daquele ideal que os velhos

filósofos da natureza haviam procurado realizar em suas vidas, que Sócrates já havia começado a explicitar do ponto de vista conceitual e que Platão já havia teorizado. Mas em Aristóteles aparece a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida divina, que faltava em Platão, porque o conceito de Deus como Mente suprema, Pensamento de Pensamento, só aparece com Aristóteles.

5.4. Acenos à psicologia do ato moral

Aristóteles teve ainda o mérito de haver tentado superar o intelectualismo socrático. Como bom realista que era, percebeu perfeitamente que uma coisa é "conhecer o bem" e outra é "fazer e realizar o bem". E, conseqüentemente, procurou determinar os processos psíquicos pressupostos pelo ato moral.

Ele chamou a atenção sobretudo para o ato da "escolha" *(proháiresis),* que vinculou estreitamente ao ato de "deliberação". Quando queremos alcançar determinados fins, nós estabelecemos, através da "deliberação", quais e quantos são os meios que colocaremos em ação para chegar àqueles fins, dos mais remotos aos mais próximos. A "escolha" opera sobre estes últimos, transformando-os em ato. Assim, para Aristóteles, a "escolha" diz respeito apenas aos "meios", não aos fins; portanto, nos torna responsáveis, mas não necessariamente bons (ou maus). Com efeito, ser "bom" depende dos *fins* e, para Aristóteles, os fins não são objeto de "escolha", mas sim de "volição". Mas a vontade quer sempre e só o bem, ou melhor, aquilo que "aparece nas vestes do bem". Desse modo, para ser bom, é preciso querer o "bem verdadeiro e não aparente"; mas só o homem virtuoso, ou seja, o homem bom, sabe reconhecer o verdadeiro bem. Como se vê, gira-se num círculo que, de resto, é interessantíssimo. Aquilo que Aristóteles busca, mas ainda não consegue encontrar, é o "livre arbítrio". E suas análises sobre a questão são interessantíssimas precisamente por isso, ainda que aporéticas. Aristóteles compreendeu e afirmou que "o homem virtuoso vê o verdadeiro em toda coisa, considerando que é norma e medida de toda coisa". Mas não explicou como e por que o homem se torna virtuoso. Assim, não é de surpreender o fato de que Aristóteles chegue a sustentar que, uma vez que o homem torna-se vicioso, não pode mais deixar de sê-lo, embora, na origem, fosse possível não tornar-se vicioso. Mas somos obrigados a reconhecer que não foi apenas Aristóteles, mas também nenhum outro filósofo grego, a não conseguir resolver essas aporias, pois só com o pensamento cristão é que o Ocidente iria descobrir os conceitos de vontade e de livre-arbítrio.

5.5. A Cidade e o cidadão

O bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade, mas este "é mais belo e mais divino" porque se amplia da dimensão do privado para a dimensão do social, para a qual o homem grego era particularmente sensível, porquanto concebia o indivíduo em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo. Aristóteles, aliás, dá a esse modo de pensar dos gregos uma expressão paradigmática, definindo o próprio homem como "animal político" (ou seja, não simplesmente como animal que vive em sociedade, mas como animal que vive em sociedade politicamente organizada) e escrevendo textualmente o seguinte: "Quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando-se a si mesmo, não é parte de uma cidade, mas é uma fera ou um deus."

Entretanto, Aristóteles não considera "cidadãos" todos aqueles que vivem em uma Cidade e sem os quais a Cidade não poderia existir. Para ser cidadão, é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das assembléias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser "cidadãos". E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque faltava-lhes o "tempo livre" necessário para participar da administração da coisa pública. Desse modo, os cidadãos revelam-se de número muito limitado, ao passo que todos os outros acabam, de alguma forma, sendo os meios que servem para satisfazer as necessidades dos primeiros.

Nessa questão, as estruturas sociopolíticas do momento histórico condicionam o pensamento aristotélico a ponto de levá-lo à teorização da escravidão. Para ele, o escravo é como que "um instrumento que precede e condiciona os outros instrumentos", servindo para a produção de objetos e bens de uso, além dos serviços. E o escravo é tal "por natureza", como decorre da seguinte passagem: "Todos os homens que diferem de seus semelhantes tanto quanto a alma difere do corpo e o homem da fera (e estão nessa condição aqueles cujos encargos implicam no uso do corpo, que é aquilo que eles têm de melhor) *são escravos por natureza* e, para eles, o melhor partido é submeter-se à autoridade de alguém. (...) É escravo por natureza quem pertence a alguém em potência (e, por isso, torna-se posse de alguém em ato) e participa da razão apenas naquilo que diz respeito à sensibilidade imediata, sem possuí-la propriamente, ao passo que os outros animais não possuem nem mesmo o grau de razão que compete à sensibilidade, mas obedecem

às paixões. E o seu modo de emprego difere de pouco, porque tanto uns quanto outros, os escravos e os animais domésticos, são utilizados para os serviços necessários ao corpo."

E, como os escravos eram freqüentemente prisioneiros de guerra, Aristóteles sentiu necessidade de estabelecer também que os escravos não deveriam resultar de guerras dos gregos contra os gregos, mas sim das guerras dos gregos contra os bárbaros, dado que estes são inferiores "por natureza". É o velho preconceito racial dos helênicos que Aristóteles reafirma, pagando também neste caso um pesado tributo à sua própria época e sem ver-se como indo contra os princípios de sua própria filosofia, que se prestavam a desdobramentos em direção oposta.

5.6. O Estado e suas formas

O Estado pode ter diferentes formas, ou seja, diferentes constituições. A constituição é "a estrutura que dá ordem à Cidade, estabelecendo o funcionamento de todos os cargos, sobretudo da autoridade soberana". Ora, como o poder soberano pode ser exercido 1) por um só homem, 2) por poucos homens e 3) pela maior parte dos homens e como quem governa pode governar a) segundo o bem comum ou então b) no seu interesse privado, então são possíveis três formas de governo reto e três de governo corrupto: 1a) monarquia, 2a) aristocracia e 3a) *politía;* 1b) tirania, 2b) oligarquia e 3b) democracia.

Aristóteles entende por "democracia" um governo que, desleixando o bem comum, visa favorecer *de maneira indébita* os interesses dos mais pobres; assim, entende "democracia" no sentido de "demagogia". Ele precisa que o erro em que recai essa forma de governo demagógico consiste em considerar que, como todos são iguais na liberdade, todos também podem e devem ser iguais *também em todo o resto.*

Aristóteles afirma que, em abstrato, são melhores as primeiras duas formas de governo, mas, realisticamente, considera que, no concreto, dado que os homens são como são, a forma melhor é a *politía,* que é substancialmente uma constituição que valoriza o segmento médio. Com efeito, a *politía* é praticamente um meio caminho entre a oligarquia e a democracia ou, se assim se preferir, uma democracia temperada pela oligarquia, assumindo-lhes os méritos e evitando-lhes os defeitos.

5.7. O Estado ideal

Como o fim do Estado é moral, é evidente que aquilo a que ele deve visar é o incremento dos bens da alma, ou seja, o incremento

da virtude. Com efeito, escreve Aristóteles, "podemos dizer que feliz e florescente é a Cidade virtuosa. É impossível que quem não cumpre boas ações tenha êxitos felizes — e nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma Cidade, pode realizar-se sem virtude e bom senso. O valor, a justiça e o bom senso de uma Cidade têm a mesma potência e forma que a sua presença em um cidadão privado faz com que ele seja considerado justo, ajuizado e sábio."

Aqui, de fato, é reafirmado o grande princípio platônico da correspondência entre o Estado e a alma do cidadão individual.

Para Aristóteles, a Cidade perfeita deveria sê-lo na medida do homem: nem muito populosa, nem muito pouco. Também o território deveria ter características análogas: grande o bastante para satisfazer as necessidades sem produzir o supérfluo. As qualidades que os cidadãos deveriam ter são as características próprias dos gregos: um meio caminho, ou melhor, uma síntese das características dos povos nórdicos e dos povos orientais. Os cidadãos (que, como sabemos, são aqueles que governam diretamente) seriam guerreiros quando jovens, depois conselheiros e, quando velho, sacerdotes. Desse modo, seriam adequadamente desfrutados, na justa medida, a força que há nos jovens e o bom senso que há nos velhos. Por fim, como a felicidade da Cidade depende da felicidade dos cidadãos individualmente, seria necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante uma adequada educação.

Viver em paz e fazer as coisas belas (contemplar) é o ideal supremo a que deve visar o Estado, como escreve Aristóteles nesta belíssima passagem: "Introduzindo nas ações uma distinção análoga à feita para as partes da alma, podemos dizer que são preferíveis aquelas que derivam da melhor parte da alma, pelo menos para quem saiba comparar todas ou ao menos duas das partes da alma, porque todos acharão melhor aquilo que tende ao fim mais elevado. E todo gênero de vida pode também ser dividido em dois, conforme tenda para as ocupações e o trabalho ou para a liberdade de qualquer compromisso, para a guerra ou para a paz: em correspondência com essas duas distinções, as ações são necessárias e úteis ou são belas. Ao escolher esses ideais de vida, é preciso seguir as mesmas preferências que valem para as partes da alma e para as ações que dela derivam, isto é, *é preciso escolher a guerra tendo por objetivo a paz, o trabalho tendo por objetivo a libertação em relação a ele, as coisas necessárias e úteis para poder alcançar as coisas belas.* O legislador deve ter em conta todos esses elementos que analisamos, as partes da alma e as ações que a caracterizam, visando sempre as melhores e tais que possam tornar-se fins e não sejam somente meios. Esse critério deve guiar o legislador na sua atitude diante das várias concepções de vida e dos vários tipos de ação: deve-se poder atender ao trabalho, travar

a guerra e fazer as coisas necessárias e úteis, mas *deve-se mais ainda poder praticar o livre repouso, viver em paz e fazer as coisas belas (isto é, contemplar).*"

6. A lógica, a retórica e a poética

6.1. A lógica ou "analítica"

A "lógica" não encontra lugar no esquema com base no qual o Estagirita subdividiu e sistematizou as ciências porque considera a forma que deve ter qualquer tipo de discurso que pretenda demonstrar algo e, em geral, que queira ser probante. A lógica mostra como procede o pensamento quando pensa, qual é a estrutura do raciocínio, quais são os seus elementos, como é possível apresentar demonstrações, que tipos e modos de demonstração existem, de que é possível fornecer demonstrações e quando. Assim, o termo *organon,* que significa "intrumento", introduzido por Alexandre de Afrodísia para designar a lógica em seu conjunto (e posteriormente utilizado também como título para o conjunto de todos os escritos aristotélicos relativos à lógica), define bem o conceito e o fim da lógica aristotélica, que pretende precisamente fornecer os instrumentos mentais necessários para enfrentar qualquer tipo de investigação.

Entretanto, deve-se observar ainda que o termo "lógica" não foi usado por Aristóteles para designar aquilo que nós hoje entendemos por ele. Ele remonta à época de Cícero (e talvez seja de gênese estóica), mas, provavelmente, só se consolidou com Alexandre de Afrodísia. O Estagirita chamava a lógica com o termo "analítica" (e justamente *Analíticos* são intitulados os escritos fundamentais do *Organon).* A analítica (do grego *análysis,* que significa "resolução") explica o método pelo qual, partindo de uma dada conclusão, nós a resolvemos precisamente nos elementos dos quais deriva, isto é, nas premissas e nos elementos de que brota, e assim a fundamentamos e justificamos.

6.2. As categorias ou "predicamentos"

O tratado sobre as categorias estuda aquilo que pode ser considerado como o elemento mais simples da lógica. Se tomarmos formulações como o "homem corre" ou então "o homem vence" e lhes rompemos o nexo, isto é, desligamos o sujeito do predicado, obteremos "palavras sem conexão", ou seja, fora de qualquer laço com a formulação, como "homem", "corre" e "vence" (ou seja, termos não combinados que, combinando-se, dão origem à formulação). Ora,

diz Aristóteles, "das coisas que são ditas sem nenhuma conexão, cada qual significa a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o onde, o quando, o estar em uma posição, o ter, o fazer ou o sofrer". Como se vê, trata-se das categorias, que já conhecemos da *Metafísica*.

Como, do ponto de vista metafísico, as categorias representam os significados fundamentais do ser, do ponto de vista lógico elas devem ser (conseqüentemente) os "gêneros supremos" aos quais deve ser reportável qualquer termo da formulação proposta. Tomemos a formulação "Sócrates corre" e vamos decompô-la: obteremos "Sócrates", que entra na categoria de substância, e "corre", que se enquadra na categoria do "fazer". Assim, se digo "Sócrates está agora no Liceu" e decomponho a formulação, "no Liceu" será redutível à categoria do "onde", ao passo que "agora" será redutível à categoria do "quando" e assim por diante.

O termo "categoria" foi traduzido por Boécio como "predicamento", mas a tradução só expressa parcialmente o sentido do termo grego e, não sendo inteiramente adequada, dá origem a numerosas dificuldades, em grande parte elimináveis quando se mantém o original. Com e feito, a primeira categoria desempenha sempre o papel de sujeito e só impropriamente funciona como predicado, como quando digo "Sócrates é um homem" (isto é, Sócrates é uma substância); já as outras funcionam como predicado (ou, preferindo-se assim, são as figuras supremas de todos os possíveis predicados, os gêneros supremos dos predicados). E, naturalmente, como a primeira categoria constitui o ser sobre o qual se apóia o ser das outras, a primeira categoria será o sujeito e as outras categorias não poderão deixar de se referir a esse sujeito e, portanto, só elas poderão ser verdadeiros predicados.

Quando nos detemos nos termos da formulação, isolados e tomados cada qual em si mesmo, não temos nem verdade nem falsidade: a verdade (ou falsidade) não está nunca nos termos tomados singularmente, mas somente no juízo que os conecta e na formulação que expressa essa conexão.

6.3. A definição

Naturalmente, como as categorias não são simplesmente os termos que derivam da decomposição da formulação, mas sim os gêneros aos quais eles são redutíveis ou sob os quais recaem, então as categorias são algo de primário, não sendo ulteriormente redutíveis. Assim, não são definíveis, precisamente porque não existe algo mais geral a que possamos recorrer para determiná-las.

Com isso, tocamos na questão da definição, que Aristóteles não trata nas *Categorias*, mas sim nos *Analíticos segundos* e em

outros escritos. Entretanto, como a definição diz respeito aos termos e aos conceitos, é bom falar dela neste ponto.

Dissemos que as categorias são indefiníveis porque são os gêneros supremos. Mas os indivíduos também são indefiníveis, embora por razões opostas, por serem particulares, colocando-se como que às antípodas das categorias: deles, só é possível a percepção. Mas, entre as categorias e os indivíduos, há toda uma gama de noções e conceitos, que vão do mais geral ao menos geral: são aqueles que normalmente constituem os termos dos juízos e das proposições que formulamos (o nome indicador do indivíduo só pode aparecer como sujeito). Pois é precisamente através da definição *(horismós)* que nós conhecemos todos esses termos que estão entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos.

O que significa "definir"? Significa não tanto explicar o significado de uma palavra, mas muito mais determinar o que é o objeto que a palavra indica. Por isso, explica-se a formulação que Aristóteles dá da definição como "o discurso que expressa a essência", "o discurso que expressa a natureza das coisas" ou "o discurso que expressa a substância das coisas". E, diz Aristóteles, para se poder definir alguma coisa necessita-se do "gênero" e da "diferença" — ou, como o pensamento aristotélico foi expresso com uma fórmula clássica, o "gênero próximo" e a "diferença específica". Se quisermos saber o que quer dizer "homem", devemos, através da análise, identificar o "gênero próximo" em que ele se inclui, que não é o de "vivente" (pois também as plantas são viventes), mas o de "animal" (pois o animal, além da vida vegetativa, tem também a vida sensitiva); depois, devemos analisar as "diferenças" que determinam o gênero animal até encontrarmos a "diferença última" distintiva do homem, que é "racional". O homem, portanto, é "animal (gênero próximo) racional (diferença específica)". A essência das coisas é dada pela diferença última que caracteriza o gênero.

Naturalmente, para a definição dos conceitos isoladamente, vale o que se disse a propósito das categorias: uma definição pode ser válida ou não válida, mas nunca verdadeira ou falsa, porque verdadeiro e falso implicam sempre uma união ou separação de conceitos e isso só acontece no juízo e na formulação da proposição, de que devemos falar agora.

6.4. **Os juízos e as proposições**

Quando unimos os termos entre si, afirmando ou negando algo de alguma outra coisa, temos então o "juízo". O juízo, portanto,

é o ato com que afirmamos ou negamos um conceito em relação a outro conceito. E a expressão lógica do juízo é a "enunciação" ou "proposição".

O juízo e a proposição constituem a forma mais elementar de conhecimento, a forma que nos dá a conhecer diretamente um nexo entre um predicado e um sujeito. O verdadeiro e o falso, portanto, nascem com o juízo, isto é, com a afirmação e com a negação: temos o verdadeiro quando, com o juízo, conjugamos aquilo que realmente é conjugado (ou se separa o que é realmente separado); já o falso temos quando, ao contrário, com o juízo, conjugamos aquilo que não é conjugado (ou separamos aquilo que não é separado). A enunciação ou proposição que expressa o juízo, portanto, expressa sempre afirmação ou negação, sendo assim verdadeira ou falsa. (Note-se que uma frase qualquer não é uma proposição que interessa à lógica: todas as frases que expressam súplicas, invocações, exclamações e semelhantes saem do âmbito da lógica, entrando no terreno do discurso de tipo retórico ou poético; só se inclui na lógica o discurso apofântico ou declaratório.)

No âmbito dos juízos e das proposições, Aristóteles realiza depois uma série de distinções, dividindo-os em afirmativos e negativos, universais, singulares e particulares. E estuda também as "modalidades" segundo as quais conjugamos o predicado ao sujeito (segundo simples assertiva, segundo a possibilidade ou então segundo a necessidade: A é B, A é possível que seja B, A é necessário que seja B).

6.5. O silogismo em geral e sua estrutura

Quando nós afirmamos ou negamos alguma coisa em relação a alguma outra coisa, isto é, quando julgamos ou formulamos proposições, ainda não estamos raciocinando. E, obviamente, também não estamos raciocinando quando formulamos uma série de juízos e relacionamos uma série de proposições desconexas entre si. Entretanto, estamos raciocinando quando passamos de juízo para juízo, de proposição para proposição, que tenham determinados nexos entre si e, de alguma forma, sejam umas causa de outras, umas antecedentes e outras conseqüentes. Se não houver esse nexo e essa conseqüencialidade, não haverá raciocínio. Pois o silogismo é precisamente o raciocínio perfeito, isto é, aquele raciocínio em que a conclusão a que se chega é efetivamente a conseqüência que brota necessariamente do antecedente.

Geralmente, em um raciocínio perfeito deve haver três proposições, das quais duas funcionam como antecedentes, sendo

assim chamadas de premissas, e a terceira é a conseqüênte, isto é, a conclusão que brota das premissas. No silogismo, há sempre em jogo *três* termos, dos quais um funciona como uma dobradiça unindo os outros dois.

Vejamos o exemplo clássico de silogismo:

1) Se todos os *homens* são mortais

2) e se Sócrates é *homem*,

3) então Sócrates é mortal.

Como se vê, o fato de Sócrates ser mortal é uma conseqüência que brota necessariamente do fato de se ter estabelecido que todo homem é mortal e que Sócrates, precisamente, é um homem. Donde, "homem" é o termo sobre o qual se alavanca a conclusão. A primeira das proposições do silogismo se chama premissa maior, a segunda premissa menor e a terceira conclusão. Os dois termos que são unidos na conclusão chamam-se "extremo menor" o primeiro (que é o sujeito, Sócrates) e "extremo maior" o segundo (que é o predicado, "mortal"). E, como esses termos são unidos entre si através de um outro termo, que dissemos funcionar como dobradiça, ele então é chamado "termo médio", ou seja, o termo que opera a "mediação".

Mas Aristóteles não estabeleceu somente o que é silogismo: ele também procedeu a uma série de complexas distinções das possíveis diversas "figuras" dos silogismos e dos vários "modos" válidos de cada figura.

As diversas figuras *(schémata)* do silogismo são determinadas pelas diferentes posições que o termo médio pode ocupar em relação aos extremos nas premissas. E, como o termo médio a) pode ser sujeito na premissa maior e predicado na menor ou então b) pode ser predicado tanto na premissa maior como na menor ou ainda c) pode ser também sujeito em todas as premissas, então são três as figuras possíveis do silogismo (no interior das quais se dão, posteriormente, várias combinações possíveis, conforme as premissas do silogismo sejam universais ou particulares, afirmativas ou negativas).

O exemplo que demos é da primeira figura, que, segundo Aristóteles, é a figura mais perfeita, porque é a mais natural, enquanto manifesta o processo de mediação do modo mais claro. Por fim, Aristóteles estudou o silogismo modal, que é aquele silogismo que considera a "modalidade" das premissas, do que já se falou no item anterior.

6.6. O silogismo científico ou "demonstração"

Enquanto tal, o silogismo mostra qual é a própria essência do raciocinar, isto é, qual a estrutura da inferência e, portanto, prescinde do conteúdo de verdade das premissas (e, conseqüentemente, das conclusões). Já o silogismo "científico" ou "demonstrativo" se diferencia do silogismo em geral precisamente porque além da correção formal da inferência, também diz respeito ao valor de verdade das premissas (e das conseqüências). As premissas do silogismo científico devem ser verdadeiras, pelas razões que ilustramos; além disso, devem ser "primeiras", ou seja, não tendo necessidade, por seu turno, de ulteriores demonstrações, mais conhecidas e anteriores, isto é, devem ser, por si mesmas, inteligíveis, claras e mais universais do que as conclusões, porque devem conter a sua razão.

E assim chegamos a um ponto delicadíssimo da doutrina aristotélica da ciência: como é que conhecemos as premissas? Certamente que não através de novos silogismos, porque, desse modo, se caminharia para o infinito. Portanto, é por outro caminho. Mas que caminho é esse?

6.7. O conhecimento imediato: inferência e intuição

O silogismo é um processo substancialmente dedutivo, porquanto extrai verdades particulares de verdades universais. Mas como são colhidas as verdades universais? Aristóteles nos fala de a) "indução" e de b) "intuição" como de processos em certo sentido opostos ao processo silogístico, mas que, de qualquer forma, são pressupostos pelo próprio silogismo.

a) A *indução* é o procedimento através do qual do particular se extrai o universal. Apesar de, nos *Analíticos,* Aristóteles tentar mostrar que a própria indução pode ser tratada silogisticamente, essa tentativa permanece inteiramente isolada. E ele reconhece, ao contrário, simplesmente, que a indução não é um raciocínio, mas sim um "ser conduzido" do particular ao universal através de uma espécie de visão imediata ou de intuição, que a experiência torna possível. Em essência, a indução é o processo abstrativo.

b) A *intuição,* ao contrário, é a captação pura dos princípios primeiros por parte do intelecto. Assim, também Aristóteles (como Platão já havia feito, embora de modo diverso) admite uma intuição intelectiva: com efeito, a possibilidade do saber "mediato" pressupõe estruturalmente um saber "imediato".

6.8. Os princípios da demonstração e o princípio da não-contradição

As premissas e os princípios da demonstração são colhidos por indução ou por intuição. A esse propósito, deve-se notar que, antes de mais nada, cada ciência assume premissas e princípios próprios, isto é, premissas e princípios que só a ela são peculiares.

Em primeiro lugar, assume a existência do âmbito, ou melhor (em termos lógicos), a existência do sujeito em torno do qual verterão todas as suas determinações, que Aristóteles chama de gênero-sujeito. Por exemplo: a aritmética assume a existência da unidade e do número, a geometria a existência da grandeza espacial e assim por diante. E cada ciência caracteriza o seu sujeito pelo caminho da definição.

Em segundo lugar, cada ciência trata de definir o significado de uma série de termos que lhe pertencem (a aritmética, por exemplo, define o significado de pares, ímpares etc.; a geometria define o significado de comensurável, incomensurável etc.), mas não assume a sua existência e sim a demonstra, provando precisamente que se trata de características que competem ao seu objeto.

Em terceiro lugar, para poder fazer isso, as ciências devem fazer uso de certos "axiomas", ou seja, proposição verdadeiras de verdade intuitiva. E são esses os princípios por força dos quais acontece a demonstração. Um exemplo de axioma é o seguinte: "Se de iguais tiram-se iguais, restam iguais."

Entre os axiomas, há alguns que são "comuns" a várias ciências (como o axioma citado), outros a todas as ciências, sem exceção, como o princípio da não-contradição (não se pode negar e afirmar dois predicados contraditórios do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação) ou o do terceiro excluído (não é possível haver um termo médio entre dois contraditórios). São os famosos princípios que podem ser chamados transcendentais, isto é, válidos para toda forma de pensar enquanto tal (porque válidos para todo ente enquanto tal), sabidos por si mesmos e, portanto, primários. Eles são as condições incondicionadas de toda demonstração e, obviamente, são indemonstráveis, porque toda forma de demonstração os pressupõe. No quarto livro da *Metafísica,* Aristóteles mostrou que é possível uma espécie de prova dialética por "refutação" *(élenchos)* desses princípios supremos. E a refutação consiste em mostrar que quem quer que negue esses princípios é obrigado a usá-los precisamente para negá-los. Quem diz que "o princípio da não-contradição não vale", por exemplo, se quiser que essa assertiva tenha sentido, deve excluir a assertiva a esse contraditório, isto é, deve aplicar o princípio da não-contradição exatamente no

momento em que o nega. E assim são todas as verdades últimas: para negá-las, somos obrigados a fazer uso delas e, portanto, a reafirmá-las.

6.9. O silogismo dialético e o silogismo erístico

Só se tem silogismo científico quando as premissas são verdadeiras e têm as características que examinamos.

Quando, ao invés de verdadeiras, as premissas são simplesmente prováveis, isto é, fundadas na opinião, então se terá o silogismo dialético, que Aristóteles estuda nos Tópicos. Segundo Aristóteles, o silogismo dialético serve para nos tornar capazes de discutir e, particularmente, quando discutimos com pessoas comuns ou mesmo doutas, serve para identificar os seus pontos de partida e o que concorda ou não com eles em suas conclusões, não se colocando em pontos de vista estranhos a eles, mas precisamente no seu ponto de vista. Assim, nos ensina a discutir com outros, fornecendo-nos os instrumentos para nos colocar em sintonia com eles. Ademais, para a ciência, serve não apenas para debater corretamente os prós e contras de várias questões, mas também para determinar os princípios primeiros, que, como sabemos, sendo indedutíveis silogisticamente, só podem ser colhidos indutivamente ou intuitivamente.

Por fim, além de derivar de premissas fundadas na opinião, um silogismo também pode derivar de premissas que pareçam fundadas na opinião (mas que, na realidade, não o são). Temos então o silogismo erístico.

Também ocorre o caso de certos silogismos que só o são na aparência: parecem concluir, mas, na realidade, só concluem por causa de algum erro. Temos então os paralogismos, ou seja, raciocínios errados. Os *Elencos sofísticos* ou *Refutações sofísticas* estudam exatamente as refutações (*élenchos* quer dizer "refutação") sofísticas, ou seja, falazes. A refutação correta é um silogismo cuja conclusão contradiz a conclusão do adversário. Mas as refutações dos sofistas (e, em geral, as suas argumentações) eram tais que pareciam corretas, mas, na realidade, não o eram, valendo-se de uma série de truques para enganar os inexperientes.

6.10. Conclusões sobre a lógica aristotélica

Kant considerava que a lógica aristotélica (que ele entendia como lógica puramente formal, ao passo que, na realidade, ela se funda na ontologia da substância e na estrutura categorial do ser) nasceu perfeita. Mas, depois das descobertas da lógica simbólica, ninguém mais pode repetir essa avaliação, pois a aplicação dos

símbolos facilitou enormemente o cálculo lógico e modificou muitas coisas. Ademais, é muito difícil afirmar que o silogismo é a forma própria de qualquer mediação e de qualquer inferência, como acreditava Aristóteles. Entretanto, por mais objeções que se tenham levantado ou possam se levantar à lógica aristotélica e por mais verdadeiras que possam ser as instâncias que vão do *Novo Organon,* de Bacon, ao *Sistema de lógica,* de Stuart Mill, ou as instâncias que vão da lógica transcendental kantiana à hegeliana lógica da razão (lógica do infinito) ou, ainda, as instâncias lógicas das metodologias da filosofia contemporânea, o certo é que, em seu conjunto, a lógica ocidental tem suas raízes no *Organon* de Aristóteles, que, portanto, como dizíamos, continua sendo um marco na história do pensamento ocidental.

6.11. A retórica

Assim como Platão, Aristóteles tinha a firme convicção, em primeiro lugar, de que a retórica não tem a função de ensinar e treinar em torno da verdade ou de valores particulares. Com efeito, essa função é própria da filosofia, por um lado, e das ciências e artes particulares, por outro. Já o objetivo da retórica é o de "persuadir" ou, mais exatamente, o de descobrir quais são os modos e meios para persuadir.

A retórica, portanto, é uma espécie de "metodologia do persuadir", uma arte que analisa e define os procedimentos através dos quais o homem procura convencer os outros homens e identifica as suas estruturas fundamentais. Assim, sob o aspecto formal, a retórica apresenta analogias com a lógica, que estuda as estruturas do pensar e do raciocinar e, particularmente, apresenta analogias com aquela parte da lógica que Aristóteles chama "dialética". Efetivamente, como vimos, a dialética estuda as estruturas do pensar e do raciocinar que se movem não com base em elementos fundados cientificamente, mas sim em elementos fundados na opinião, ou seja, aqueles elementos que se apresentam como aceitáveis para todos ou para a grande maioria dos homens. Analogamente, a retórica estuda os procedimentos com os quais os homens aconselham, acusam, defendem-se e elogiam (com efeito, essas são todas atividades específicas do persuadir) em geral, não movendo-se a partir de conhecimentos científicos, mas de opiniões prováveis.

Assim, as argumentações que a retórica fornece não devem partir das premissas originárias de que parte a demonstração científica, mas daquelas convicções comumente admitidas de que parte também a dialética. Ademais, em sua demonstração, a retórica não apresenta as várias passagens, através das quais o

ouvinte comum se perderia, mas extrai a conclusão rapidamente das premissas, deixando subjacente a mediação lógica, pelas razões apresentadas. Esse tipo de raciocínio retórico se chama "entimema". Portanto, o entimema é um silogismo que parte de premissas prováveis (de convicções comuns e não de princípios primeiros), sendo conciso e não desenvolvido nas várias passagens. Além do entimema, a retórica se vale também do "exemplo", que não implica mediação lógica de qualquer gênero, mas torna imediata e intuitivamente evidente aquilo que se quer provar. Assim como o entimema retórico corresponde ao silogismo dialético, também o exemplo retórico corresponde à indução lógica, enquanto desenvolve uma função perfeitamente análoga.

6.12. **A poética**

Qual a natureza do fato e do discurso poético e a que visa?

São dois os conceitos sobre os quais devemos concentrar a atenção para poder compreender a resposta dada por nosso filósofo à questão: 1) o conceito de "mimese" e 2) o conceito de "catarse".

1) Platão havia censurado fortemente a arte precisamente porque é mimese, isto é, imitação de coisas fenomênicas, que, como sabemos, são por seu turno imitações dos eternos paradigmas das Idéias, de modo que a arte torna-se cópia de cópia, aparência de aparência, extenuando o verdadeiro a ponto de fazê-lo desaparecer. Aristóteles se opõe claramente a esse modo de conceber a arte, interpretando a "mimese artística" segundo uma perspectiva oposta, a ponto de fazer dela uma atividade que, longe de reproduzir passivamente a aparência das coisas, quase *recria as coisas segundo uma nova dimensão,* como ele diz de modo exemplar nesta passagem: "A função do poeta não é a de dizer as coisas acontecidas, mas sim as que poderiam acontecer e suas possibilidades, de acordo com a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta não diferem pelo fato de que um diz em prosa e o outro em versos (já que a obra de Heródoto, mesmo que fosse em versos, não seria menos história, em versos, do que é sem versos), mas diferem no seguinte: um diz as coisas acontecidas e o outro aquelas que *poderiam acontecer.* Por isso, a poesia é coisa mais nobre e mais filosófica que a história, porque a poesia trata muito mais do *universal,* ao passo que a história trata do particular. E o universal é o seguinte: *que espécie de coisas a que espécie de pessoas acontece de dizer ou fazer segundo verossimilhança ou necessidade,* o que a poesia visa, mesmo colocando nomes próprios, ao passo que é particular aquilo que Alcebíades fez e o que sofreu."

A dimensão segundo a qual a arte "imita", portanto, é a dimensão do "possível" e do "verossímil". E é precisamente essa

dimensão que "universaliza" os conteúdos da arte, elevando-os a nível "universal" (evidentemente, não "universais" lógicos, mas simbólicos e fantásticos, como se diria mais tarde).

2) Enquanto a natureza da arte consiste na imitação do real segundo a dimensão do possível, sua finalidade consiste na "purificação das paixões". E Aristóteles o diz fazendo referência explícita à tragédia, "que, por meio da piedade e do terror, acaba por efetuar a purificação de tais paixões". Mas ele desenvolve um conceito análogo também em referência ao efeito da música.

O que significa então *purificação das paixões?*

Alguns acharam que Aristóteles estava falando de purificação "das" paixões em sentido moral, quase como que uma sublimação das paixões obtida através da eliminação daquilo que elas têm de inferior. Outros, porém, entenderam a "catarse" das paixões no sentido de remoção ou eliminação temporária das paixões, em sentido quase fisiológico, e portanto no sentido de libertação "em relação às" paixões. Pelos poucos textos que chegaram até nós, redunda claramente que a catarse poética não é certamente uma purificação de caráter moral (já que é expressamente distinta dela): parece que, embora com oscilações e incertezas, Aristóteles entrevia naquela agradável libertação operada pela arte algo de análogo àquilo que hoje nós chamamos "prazer estético". Entre outras coisas, Platão havia condenado a arte também pelo motivo de que ela desencadeia sentimentos e emoções, reduzindo o elemento racional que os domina. Aristóteles subverte exatamente a interpretação platônica: a arte não se carrega de emotividade, mas sim se descarrega; ademais, aquele tipo de emoção que ela nos proporciona (que é de natureza inteiramente particular) não apenas não nos prejudica, mas até nos recupera.

7. Rápida decadência do Perípatos após a morte de Aristóteles

Foi bastante infeliz a sorte que coube a Aristóteles em sua escola durante toda a época helenística até os umbrais da época cristã. O seu maior discípulo, colaborador e sucessor imediato, Teofrasto (que, em 323/322 a.C., sucedeu a Aristóteles no cargo de dirigente da escola do Perípatos, que manteve até 288/284 a.C.), embora certamente estivesse à sua altura pela vastidão de seu conhecimento e pela originalidade de sua investigação no âmbito das ciências, não se mostrou à altura para compreender e, portanto, fazer os outros compreenderem o aspecto mais profundamente filosófico de Aristóteles. E ainda menos capazes de entender

Aristóteles mostraram-se os outros seus discípulos, que rapidamente recuaram para posições materialistas de tipo pré-socrático, enquanto que o sucessor de Teofrasto, Estratão de Lâmpsaco (que dirigiu o Perípatos de 288/284 a 274/270 a.C.), iria marcar o ponto de ruptura mais claro com o aristotelismo.

Mas, para além desse esquecimento ou dessa ininteligência do mestre, que se verifica nos discípulos e que, como vimos, tem um paralelo preciso na história da Academia platônica, há um outro fato que explica a má sorte de Aristóteles.

Ao morrer, Teofrasto deixou os prédios do Perípatos à escola, mas legou a Neleu de Scepsi a biblioteca que continha todas as obras não publicadas de Aristóteles. Ora, como sabemos, Neleu levou a biblioteca para a Ásia Menor e, ao morrer, deixou-a para os seus herdeiros. Estes esconderam os preciosos manuscritos em uma cantina, para evitar que caíssem nas mãos dos reis atalidas, que trabalhavam na constituição da biblioteca de Pérgamo. Assim, os escritos permanceram ocultos até que um bibliófilo chamado Apelicão os comprou, levando-os novamente para Atenas. Pouco depois da morte de Apelicão, eles foram confiscados por Sila (86 a.C.) e levados para Roma, onde foram confiados ao gramático Tirânion para transcrição. Entretanto, só foi feita uma edição sistemática por Andrônico de Rodes (décimo sucessor de Aristóteles), na segunda metade do século I antes de Cristo. Mas desse assunto deveremos tratar mais adiante.

Assim, da morte de Teofrasto em diante, o Perípatos foi privado precisamente daquilo que se pode considerar o instrumento mais importante de uma escola filosófica. Em especial, foi privado exatamente daquela produção aristotélica que continha a mensagem mais profunda e original do Estagirita, que consistia nas anotações e no material das lições (os chamados escritos "esotéricos"). É bem verdade que, como ressaltaram alguns, certamente foram feitas algumas reproduções desses escritos e que, portanto, alguma cópia ficou no Perípatos, tornando assim um tanto romanceado o relato que nos foi legado por Estrabão. E também é verdade que o estudo atento dos antigos catálogos das obras de Aristóteles que chegaram até nós permite concluir que fiacaram em circulação outras cópias dos esotéricos de Aristóteles além das que foram levadas para a Ásia Menor. Entretanto, qualquer que seja a verdade a esse respeito, restam dois fatos incontestáveis: que o Perípatos mostrou durante longo tempo ignorar a maior parte dos escritos esotéricos e que eles só retornaram à ribalta depois da edição feita por Andrônico. Assim, se o Perípatos permaneceu de posse de alguma obra esotérica de Aristóteles depois de Teofrasto, o fato é que, por mais de dois séculos e meio, ninguém teve mais condições de fazer com que aquelas obras

falassem. Desse modo, a época helenística leu predominantemente — aliás, quase exclusivamente — e com interesse sempre menor as obras exotéricas, as únicas que Aristóteles havia publicado, as quais careciam precisamente daquela força e daquela profundidade teorética que caracterizavam as obras esotéricas.

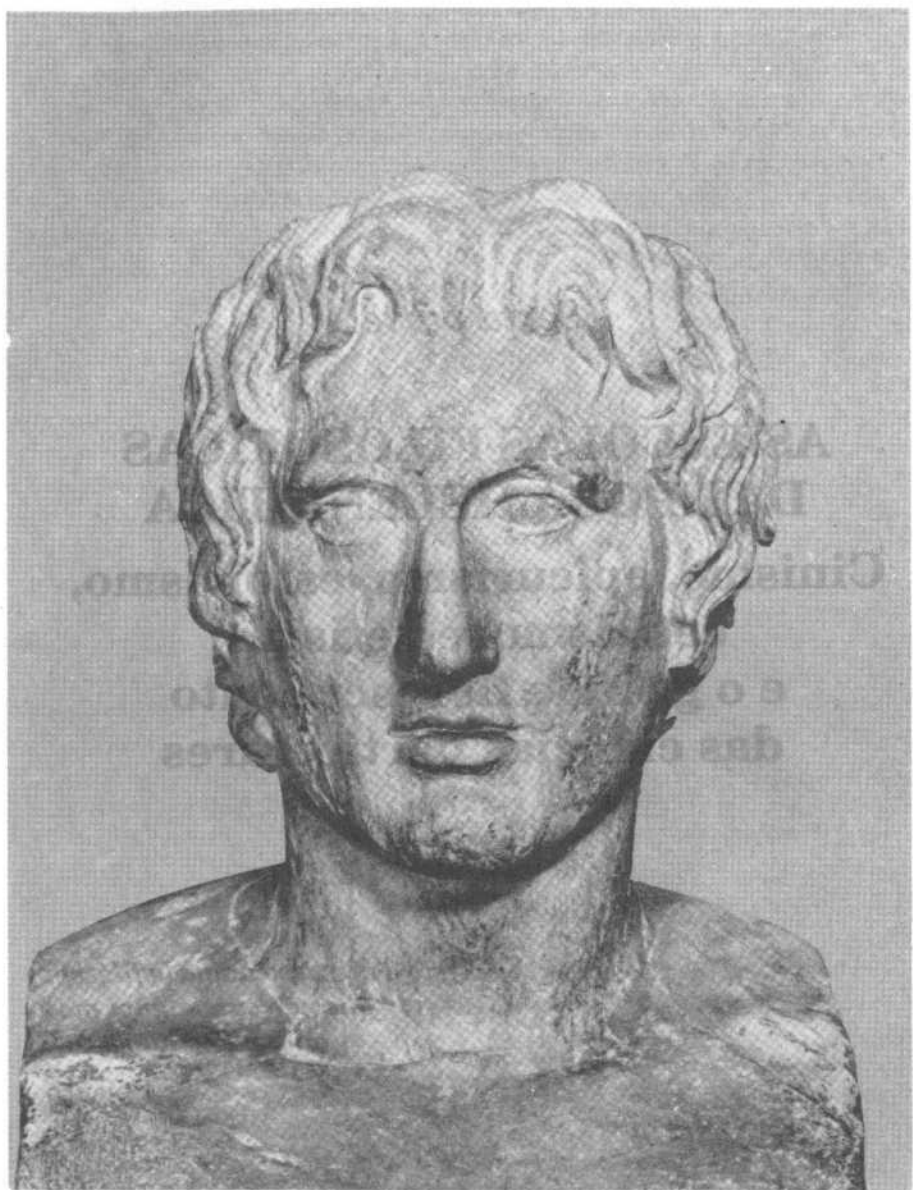
Assim, o Perípatos não esteve em condições de exercer influência filosófica de relevo e as suas discussões foram muito pouco além dos muros da escola. O alimento espiritual da nova época iria provir de outras escolas: o movimento cínico, o Jardim de Epicuro, a Estoá de Zenon e o movimento cético de Pirro.

Sexta parte

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DA ÉPOCA HELENÍSTICA

Cinismo, epicurismo, estoicismo, ceticismo, ecletismo e o grande florescimento das ciências particulares

"É vão o discurso daquele filósofo que não cure algum mal do espírito humano."

Epicuro

Alexandre Magno (356-323 a.C.): foi ele o criador do "helenismo".

Capítulo VIII

O PENSAMENTO FILOSÓFICO NA ÉPOCA HELENÍSTICA

1. A revolução de Alexandre Magno e a passagem da época clássica à época helenística

1.1. As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno

São poucos os eventos históricos que, por sua relevância e suas conseqüências, assinalam de modo emblemático o fim de uma época e o início de outra. A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) é um desses eventos, inclusive um dos mais significativos, não só pelas conseqüências políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram uma reviravolta radical no espírito do mundo grego, o qual assinalou o fim da época clássica e o início de uma nova era.

A conseqüência política mais importante produzida pela revolução de Alexandre foi o desmoronamento da importância sociopolítica da *Polis*. Já Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, ao realizar o seu projeto de predomínio macedônio sobre a Grécia, embora respeitando formalmente a cidade, começou a minar sua liberdade. Mas Alexandre, com seu projeto de uma monarquia divina universal, que deveria reunir não só as diversas cidades, mas também países e raças diversos, vibrou um golpe mortal na antiga concepção da Cidade-estado. Alexandre não conseguiu realizar esse projeto por causa de sua morte precoce, ocorrida em 323 a.C., e talvez também porque os tempos ainda não estavam maduros para tal projeto. Todavia, depois de 323 a.C., formaram-se os novos reinos no Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo. Os novos monarcas concentraram o poder em suas mãos e as Cidades-estado, perdendo pouco a pouco sua liberdade e sua autonomia, deixaram de fazer história como haviam feito no passado.

Encontravam-se assim destruídos aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua *República*, e Aristóteles, na sua *Política*, não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da *Polis* não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito. Em conseqüência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo imprevistamente em dissonância com os tempos e colocando-se numa perspectiva superada.

1.2. Difusão do ideal cosmopolita

Ao declínio da *Polis* não corresponde o nascimento de organismos políticos dotados de nova força moral e capazes de acender novos ideais. As monarquias helenísticas, nascidas da dissolução do império de Alexandre, ao qual nos referimos, foram organismos instáveis. Entretanto, não o foram de tal forma a provocar reação dos cidadãos nem de constituir um ponto de referência para a vida moral. De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. As novas "habilidades" que contam não são mais as antigas "virtudes civis", mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, estas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir um conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce aquele homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar.

Em 146 a.C., a Grécia perde totalmente a liberdade, tornando-se uma província romana. O que Alexandre sonhou, os romanos o realizaram de outra forma. E assim o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva à *Polis*, refugiou-se no ideal do "cosmopolitismo", considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa cosmo-polis não só os homens mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão e o homem é obrigado a buscar sua nova identidade.

1.3. A descoberta do indivíduo

Esta nova identidade é a do "indivíduo". Na idade helenística, o homem começa a descobrir-se nessa nova dimensão: "A educação

cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar ao seu modo sua própria vida e sua própria fisionomia moral; e, mesmo nas cidades onde perduram as antigas ordenações, como em Atenas (ao menos formalmente), a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver a si mesma, lânguida, intimidada, entre veleidades de reações reprimidas e sem profundo consentimento dos espíritos. O indivíduo está doravante livre diante de si mesmo" (E. Bignone). E, como é óbvio, na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos excessos do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção.

Como conseqüência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre "ética" e "política". A ética clássica, até Aristóteles, era baseada no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, era baseada na política e até subordinada a ela. Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade. As tentações e as concessões egoístas que assinalamos são precisamente a exasperação desta descoberta.

1.4. O desmoronamento dos preconceitos racistas sobre a diferença natural entre gregos e bárbaros

Os gregos consideravam os bárbaros "por natureza" incapazes de cultura e de atividade livre e, em conseqüência, "escravos por natureza". Até Aristóteles, como vimos, teorizou na *Política* essa convicção. Alexandre, ao contrário, tentou, não sem sucesso, a gigantesca empresa da assimilação dos bárbaros vencidos e de sua equiparação com os gregos. Instruiu milhares de jovens bárbaros com base nos cânones da cultura grega e fê-los prepararem-se na arte da guerra com técnica grega (331 a.C.). Ordenou, ademais, que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas (324 a.C.).

Também o preconceito de escravidão viu-se contestado por filósofos, pelo menos ao nível teórico. Epicuro não só trataria familiarmente com os escravos como também os desejaria como participantes do seu ensinamento. Os estóicos ensinariam que a verdadeira escravidão é a da ignorância e que à liberdade do saber podem aceder, quer o escravo, quer o seu senhor — e a história do

estoicismo iria terminar de modo emblemático com as duas grandes figuras de Epiteto e de Marco Aurélio, um escravo liberto e outro imperador.

1.5. A transformação da cultura "helênica" em cultura "helenística"

A cultura "helênica", na sua difusão entre os vários povos e raças, torna-se "helenística". Essa difusão comportou, fatalmente, uma perda de profundidade e pureza. Entrando em contato com tradições e crenças diversas, a cultura helênica devia fatalmente assimilar alguns de seus elementos. Fez-se sentir a influência do Oriente. E os novos centros de cultura, tais como Pérgamo, Rodes e sobretudo Alexandria, com a fundação da Biblioteca e do Museu, graças aos ptolomeus, acabam por ofuscar a própria Atenas. Se Atenas conseguiu permanecer a capital do pensamento filosófico, Alexandria tornou-se inicialmente o centro no qual floresceram as ciências particulares e, quase no fim da época helenística e principalmente na época imperial, também o centro da filosofia.

Também de Roma, — vencedora militar e políticamente que, contudo, a Hélade culturalmente conquistou para si — vieram estímulos novos, adequados ao realismo latino, que contribuíram de modo relevante para criar e difundir o fenômeno do ecletismo, do qual falaremos adiante. Os mais ecléticos dos filósofos foram aqueles que tiveram contato mais intenso com os romanos — e o mais eclético de todos foi Cícero, romano.

Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobretudo nos problemas morais, que se impunham a todos os homens. E, propondo os grandes problemas da vida e algumas soluções para eles, os filósofos dessa época criaram algo de verdadeiramente grandioso e excepcional, o cinismo, o epicurismo e o estoicismo, propondo modelos de vida nos quais os homens continuaram a se inspirar ainda durante outro meio milênio e que, ademais, tornaram-se paradigmas espirituais, verdadeiras "conquistas para todo o sempre".

2. O florescimento do cinismo e a dissolução das escolas socráticas menores

2.1. Diógenes e a radicalização do cinismo

O fundador do cinismo do ponto de vista da doutrina (ou, pelo menos, de suas teses capitais) foi Antístenes, como já sabemos. Mas coube a Diógenes de Sinope a ventura de tornar-se o principal expoente e quase o símbolo desse movimento. Diógenes foi

contemporâneo (mais velho) de Alexandre. Um testemunho antigo registra ademais que ele "morreu em Corinto no mesmo dia em que Alexandre morreu na Babilônia". O encontro com Antístenes teria ocorrido deste modo, como narra uma fonte antiga: "Perto de Atenas, Diógenes se aproximou de Antístenes. Embora este não quisesse receber ninguém como aluno, rejeitando-o, Diógenes, perseverante, conseguiu vencer a resistência. Certa vez, Antístenes ergueu o bastão contra ele, mas Diógenes apresentou-lhe a cabeça, acrescentando: "Podes golpear, que não encontrarás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de obter que me digas alguma coisa, como me parece que deves." A partir de então, tornou-se ouvinte de Antístenes.

Diógenes não só levou às últimas conseqüências as instâncias levantadas por Antístenes, mas também soube torná-las substância de vida, com um rigor e uma coerência tão radicais que, por séculos inteiros, foram consideradas verdadeiramente extraordinárias. Diógenes rompeu a imagem clássica do homem grego. E a nova que propôs logo foi considerada um paradigma: com efeito, a primeira parte da época helenística e depois ainda a época imperial reconheceriam nela a expressão de uma parte essencial de suas próprias exigências de fundo.

O programa do nosso filósofo se expressa inteiramente na célebre frase: "procuro o homem", que, como se relata, ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais cheios. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz.

Uma fonte antiga afirma: "Diógenes, o cínico, andava gritando repetidamente que os deuses concederam aos homens fáceis meios de vida, mas que todavia os esconderam da vista humana." O objetivo que Diógenes se propôs foi exatamente o de trazer à vista aqueles fáceis meios de vida e demonstrar que o homem tem sempre à sua disposição aquilo de que necessita para ser feliz, desde que saiba dar-se conta das efetivas exigências da sua natureza.

É nesse contexto que se incluem suas afirmações sobre a inutilidade das matemáticas, da física, da astronomia, da música e o absurdo das construções metafísicas, substituindo a mediação conceitual pelo comportamento, o exemplo e a ação. Com Diógenes, de fato, o cinismo tornava-se a mais "anticultural" das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram. E ainda nesse contexto estão incluídas suas conclusões extremistas, que o levaram a

proclamar como necessidades verdadeiramente essenciais do homem aquelas necessidades elementares de sua animalidade. Teofrasto narra que Diógenes "viu, uma vez, um rato correr daqui para ali, sem objetivo (não buscava um lugar para dormir, nem tinha medo das trevas, nem desejava algo daquilo que comumente se considera desejável) e assim cogitou um remédio para suas dificuldades". Logo, é um animal que dita no cínico o modo de viver: um viver sem meta (sem as metas que a sociedade propõe como necessárias), sem necessidade de casa nem de moradia fixa e sem o conforto das comodidades oferecidas pelo progresso.

E eis como Diógenes, segundo testemunhos antigos, pôs em prática essas teorias: "(...) Diógenes foi o primeiro a dobrar o manto por necessidade de dormir dentro dele e levava uma cuia na qual recolhia comidas; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para todos os usos, para fazer refeições, para dormir ou para conversar. E assim costumava responder aos atenienses que procuravam para ele um lugar onde pudesse morar: indicava o pórtico de Zeus e a sala das procissões (...). Uma vez, ordenou a alguém que providenciasse uma casinha; e como este demorava, Diógenes escolheu como habitação um barril que estava na rua, como ele próprio o atesta..." E mesmo a representação de Diógenes no barril torna-se um símbolo do pouco que é suficiente para viver.

Esse modo de viver de Diógenes coincide com a "liberdade": quanto mais se eliminam as necessidades supérfluas, mais se é livre. Mas os cínicos insistiram sobre a liberdade, em todos os sentidos, até os extremos do paroxismo. Na "liberdade de palavra" *(parrhesía),* tocaram os limites da desfaçatez e da arrogância, até mesmo em relação aos poderosos. Lançavam-se à "liberdade de ação" *(anáideia)* até à licenciosidade. Com efeito, embora com essa *"anáideia"* Diógenes fundamentalmente tenha pretendido demonstrar a "não naturalidade" dos costumes gregos, nem sempre ele manteve a medida, caindo em excessos que bem explicam a carga de significado negativo com a qual o termo "cínico" passou à história e que ainda hoje mantém. Eis alguns testemunhos significativos: "Diógenes estava habituado a fazer qualquer coisa à luz do dia, mesmo as que dizem respeito a Deméter e Afrodite". "Durante um banquete, alguns jogaram-lhe os ossos como a um cão. Diógenes, andando por ali, urinou em cima, como um cão". "Uma vez alguém o introduziu numa casa suntuosa e proibiu-lhe de escarrar. Diógenes então limpou profundamente a garganta e escarrou-lhe no rosto, dizendo não ter encontrado lugar pior". "Quando precisava de dinheiro, voltava-se para os amigos, dizendo que não pedia dado, mas como restituição".

Diógenes resumia o método que pode conduzir à liberdade e à virtude nos dois conceitos essenciais de "exercício" e "fadiga", que

consistiam numa prática de vida capaz de temperar o físico e o espírito nas fadigas impostas pela natureza e, ao mesmo tempo, capaz de habituar o homem a dominar os prazeres e até a desprezá-los. Esse "desprezo pelos prazeres", já pregado por Antístenes, é fundamental na vida do cínico, já que o prazer não só amolece o físico e o espírito, mas põe em perigo a liberdade, tornando o homem escravo, de vários modos, das coisas e dos homens aos quais estão ligados os prazeres. Até o matrimônio era contestado pelos cínicos, que o substituíam pela "convivência concorde entre homem e mulher". E, naturalmente, a cidade era contestada: o cínico proclamava-se "cidadão do mundo".

A "autarquia", ou seja, o bastar-se a si mesmo, a apatia e a indiferença diante de tudo eram os pontos de chegada da vida cínica. Um episódio, tornado famoso e, ademais, marco simbólico, define o espírito do cinismo talvez melhor do que qualquer outro: certa vez, quando Diógenes tomava sol, aproximou-se o grande Alexandre, o homem mais poderoso da terra, que lhe disse: "Pede-me o que quiseres"; ao que Diógenes respondeu: "Afasta-te do meu sol". Diógenes não sabia o que fazer com o enorme poder de Alexandre; bastava-lhe, para estar contente, o sol, que é a coisa mais natural, à disposição de todos, ou melhor, bastava-lhe a profunda convicção da inutilidade de tal poder, já que a felicidade vem de dentro e não de fora do homem.

Talvez Diógenes tenha sido o primeiro a adotar o termo "cão" para autodefinir-se, vangloriando-se desse epíteto, que os outros lhe atribuíam por desprezo, e explicando que se chamava "cão" pelo seguinte motivo: "Faço festas aos que me dão alguma coisa, lato contra os que não me dão nada e mordo os celerados."

Diógenes foi porta-voz de muitas instâncias da época helenística, mesmo que de modo unilateral. Seus próprios contemporâneos já o entendiam assim, erguendo-lhe uma coluna que era encimada por um cão de mármore de Paros, com a inscrição: "Até o bronze cede ao tempo e envelhece, mas tua glória, Diógenes, permanecerá intacta eternamente porque só tu ensinaste aos mortais a doutrina de que a vida basta a si mesma e mostraste o caminho mais fácil para viver."

2.2. Crates e outros cínicos da época helenística

Crates foi discípulo de Diógenes e uma das figuras mais significativas da história do cinismo. Viveu provavelmente por volta do início do século III a.C. Difundiu o conceito de que as riquezas e a fama, longe de serem bens e valores, para o sábio são males. E ainda afirmou que os seus contrários, "pobreza" e "obscuridade", são bens. Sobre Crates diz-se: "Vendeu seu patrimônio, já

que pertencia a uma família distinta; recolheu cerca de duzentos talentos, que distribuiu aos seus concidadãos (...). Diógenes o persuadiu a abandonar seus campos ao pasto das ovelhas e a jogar no mar o dinheiro que tivesse (...). Foi perseverante no seu propósito e não se deixou desviar por seus parentes, que vinham visitá-lo e que freqüentemente teve que perseguir com o bastão (...). Consignou seu dinheiro a um banqueiro, sob a condição de que, se seus filhos se tornassem profanos e incultos, desse-lhes o dinheiro, mas, se se tornassem filósofos, o distribuísse ao povo; porque os seus filhos, se se dedicassem à filosofia, não teriam necessidade de nada."

O cínico deve ser *apolide,* porque a *Polis* é expugnável e não o refúgio do sábio. A Alexandre, que lhe perguntava se queria que a sua cidade natal fosse reconstruída, respondeu: "E para que serviria? Talvez um outro Alexandre a destruísse." E, numa obra, escreveu: "Minha pátria não tem só uma torre nem um só teto; mas onde é possível viver bem, em qualquer ponto de todo o universo, lá está minha cidade, lá está minha casa."

Crates casou-se, mas com um mulher (chamada Hiparquia) que abraçara o cinismo e vivia com ele a "vida cínica". A completa ruptura com a sociedade é demonstrada também no relato segundo o qual teria "casado a filha experimentalmente, por trinta dias".

No século III a.C. tivemos notícia de um certo número de cínicos, como Bíon de Borístenes, Menipo de Gadara, Teletes e Menedemos. A Bíon parece que se deva atribuir a codificação da "diatribe", forma literária que iria ter larga repercussão. A diatribe é um breve diálogo de caráter popular com conteúdo ético, escrita freqüentemente com linguagem mordaz. Trata-se, substancialmente, do diálogo socrático cinicizado. As composições de Menipo tornaram-se modelos literários. Luciano inspirar-se-á neles; a própria sátira latina de Lucílio e Horácio inspirar-se-á na característica de fundo dos escritos dos cínicos, os quais, precisamente *"ridendo castigant mores"* ("rindo, criticam os costumes").

Nos últimos dois séculos da era pagã o cinismo se enfraqueceu. Além da exaustão de sua carga interna, o eclipse do cinismo foi determinado por razões sociais e políticas: ao robusto senso ético de romanidade repugnavam a doutrina e a vida cínicas. O juízo de Cícero é bastante eloqüente: "O sistema dos cínicos deve ser repudiado em bloco, pois é contrário à pudicícia, sem a qual nada pode ser reto e nada honesto."

2.3. Significado e limites do cinismo

O cinismo, principalmente na formulação de Diógenes e Crates, como já assinalamos, responde a algumas exigências de

fundo da época helenística. Por esse motivo, teve um sucesso não muito inferior às grandes filosofias nascidas nessa época atormentada.

A denúncia cínica das grandes ilusões que inutilmente agitam os homens, quer dizer, 1) a busca do prazer, 2) o amor à riqueza, 3) a sede de poder e 4) o desejo de fama, brilho e sucesso, bem como a firme convicção de que elas conduzem o homem sempre e somente à infelicidade, seria repisada quer pela "Estoá" de Zenon, quer pelo "Jardim" de Epicuro, quer pelo "Abrigo" de Pirro, tornando-se um "lugar comum" repetido durante séculos inteiros. A exaltação da autarquia e da apatia, entendidas como as condições essenciais da sabedoria e até mesmo da felicidade, tornar-se-á precisamente o motivo condutor do pensamento helenístico.

A menor vitalidade que o cinismo demonstrou em relação ao estoicismo, ao empirismo e ao ceticismo é devida a) ao seu extremismo e anarquismo e, ademais, b) ao seu desequilíbrio de fundo e c) à sua objetiva pobreza espiritual.

a) O extremismo do cinismo consiste no fato de que a contestação das convenções e dos valores consagrados pela tradição sistematicamente perseguida pelos cínicos, não deixa quase nada a salvo, faltando à escola propor valores alternativos positivos.

b) O desequilíbrio de fundo do cinismo é devido ao fato de reduzir o homem, em última análise, à sua animalidade, retendo essencialmente (e, em conseqüência, satisfazendo) quase que apenas as necessidades animais, ou se assim se preferir, as necessidades do homem primitivo; mas, ao mesmo tempo, propõe ao sábio um modelo de vida a realizar no qual são necessárias energias espirituais que vão bem além daquelas que a pura animalidade ou o homem no seu estado primitivo podem ter: exigem a atividade superior da *psyché* socrática, que, pouco a pouco, contudo, o cinismo esquece quase totalmente.

c) Finalmente, a pobreza espiritual do cinismo consiste não só no repúdio à ciência e à cultura, mas também na redução do aspecto propriamente filosófico da sua mensagem, a tal ponto que esta se torna incapaz de justificar-se teoricamente. A intuição emocional da validade da própria mensagem é o verdadeiro e único fundamento do cinismo.

Os antigos já haviam definido o cinismo como "o breve caminho para a virtude". Mas em filosofia podemos dizer, com Hegel, que não há caminhos breves, ou seja, atalhos. E, com efeito, o estoicismo, que mais do que todas as outras filosofias helenísticas fez próprias as instâncias essenciais do cinismo, alongou consideravelmente o "caminho para a virtude"; mais exatamente, pela

"mediação" e pelo esforço para dar conta, a fundo, de si mesmo e das próprias afirmações de base, conquistou os espíritos em medida bem maior do que o cinismo, suplantando-o radicalmente.

2.4. O desenvolvimento e o fim das outras escolas socráticas menores

As outras escolas socráticas "menores" desenvolveram-se lentamente no curso do século IV a.C. e suas mensagens morreram no início do século III. As novas escolas helenísticas, que retomaram algumas de suas instâncias, foram bem além delas e se impuseram com consistência bem mais significativa.

Os segundos cirenaicos despedaçaram a unidade da doutrina originária da escola e buscaram exatamente pôr em crise o próprio princípio no qual ela se apoiava. Dividiram-se em três correntes, encabeçadas, respectivamente, por Egéia, o "persuasor da morte", Anicérides e Teodoro, dito "o ateu". Egéia considera o prazer como o fim da vida, declarando-o, contudo, inacessível e por isso caindo em uma forma de pessimismo, declarando todas as coisas inteiramente "indiferentes". Anicérides e seus seguidores procuraram evitar essas conseqüências extremas, sustentando que existem muitos outros valores que — como, por exemplo, a amizade, a gratidão, a honra aos pais e o amor à pátria — contribuem para a felicidade. Teodoro procurou seguir o caminho do meio, que acolhe até as idéias cínicas, e foi notável principalmente pelas refutações de todas as opiniões expressas pelos gregos sobre os deuses, sendo por isso chamado de "ateu".

A escola megárica desenvolveu sobretudo a dialética, como já assinalamos, inclusive o seu aspecto erístico. Não negligenciou as doutrinas morais, mas não trouxe neste âmbito idéias particularmente originais. O componente eleático da doutrina tomou a dianteira do propriamente socrático e, em conseqüência, as polêmicas conduzidas pelos megáricos (contra Platão e Aristóteles) foram mais de retaguarda do que de vanguarda. Eubúlides foi notável por ter formulado alguns paradoxos erístico-dialéticos, que ficaram muito tempo famosos. Diodoros Cronos foi célebre pela sua polêmica contra a concepção aristotélica da "potência" e pela redução de todo ser ao "ato". Estílpone (cerca de 360 - 280 a.C.) foi o último nome famoso da escola. Negou a validade de toda forma de lógica discursiva, sustentando apenas a validade do juízo de identidade (o homem é homem, o bem é bem etc.), com evidente espírito eleático. O sucesso dessa escola no mundo antigo dependeu em grande parte do gosto que os gregos tinham pelo virtuosismo da discussão dialética.

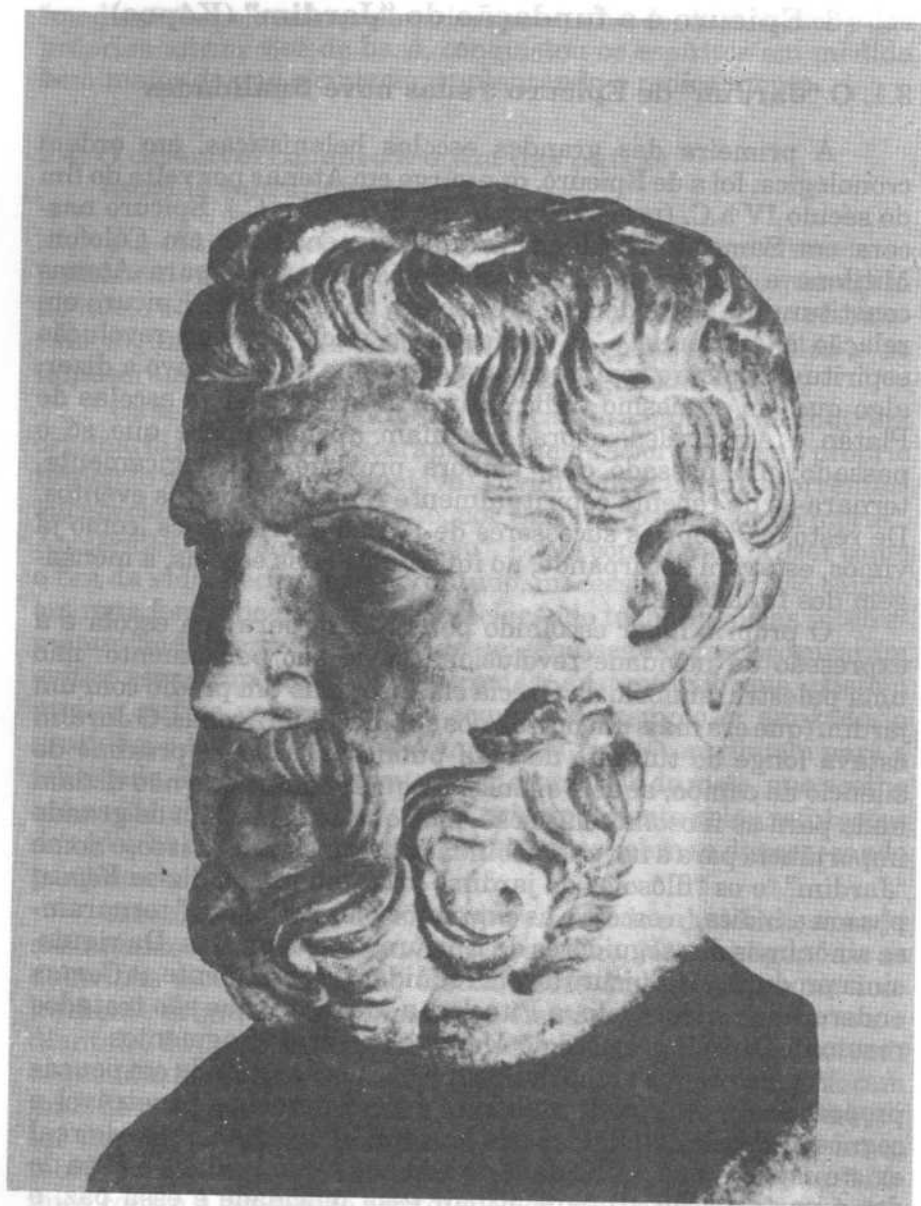
3. Epicuro e a fundação do "Jardim" (Képos)

3.1. O "Jardim" de Epicuro e suas nove finalidades

A primeira das grandes escolas helenísticas, em ordem cronológica, foi a de Epicuro, que surge em Atenas por volta do fim do século IV a.C. (provavelmente em 307/306 a.C.). Epicuro nascera em Samos em 341 a.C. e já havia ensinado em Cólofon, Mitilene e Lâmpsaco. A transferência da escola para Atenas constituiu um verdadeiro e preciso ato de desafio de Epicuro em relação à Academia e ao Perípatos, o início de uma revolução espiritual. Epicuro compreendera que tinha algo de novo a dizer, algo que em si mesmo tinha futuro, ao passo que as escolas de Platão e Aristóteles, agora, possuíam apenas quase que só o passado: um passado que, embora próximo cronologicamente, tornara-se de repente espiritualmente remoto dos novos eventos. De resto, os próprios sucessores de Platão e Aristóteles, como já vimos, estavam deturpando, no interior de suas escolas, a mensagem dos fundadores.

O próprio lugar escolhido por Epicuro para sua escola é a expressão da novidade revolucionária do seu pensamento: não uma palestra, símbolo da Grécia clássica, mas um prédio com um jardim (que era mais um horto), nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida pública citadina e próximo do silêncio do campo, aquele silêncio e aquele campo que não diziam nada para as filosofias clássicas, mas que se revestiam de grande importância para a nova sensibilidade helenística. Por isso, o nome "Jardim" e os "filósofos do jardim" (que, em grego, diz-se *Képos)* passou a indicar a escola e as expressões "os do Jardim" tornaram-se sinônimos dos seguidores de Epicuro, os epicuristas. Da riquíssima produção de Epicuro foram reunidas integralmente as *Cartas* endereçadas a Heródoto, a Pítocles, a Meneceu (que são tratados resumidos), duas coleções de *Máximas* e vários fragmentos.

A palavra que vinha do Jardim pode ser resumida em poucas proposições gerais: a) a realidade é perfeitamente penetrável e cognoscível pela inteligência do homem; b) nas dimensões do real existe espaço para a felicidade do homem; c) a felicidade é falta de dor e perturbação; d) para atingir essa felicidade e essa paz, o homem só precisa de si mesmo; e) não lhe servem absolutamente a cidade, as instituições, a nobreza, as riquezas, todas as coisas e nem mesmo os deuses: o homem é perfeitamente "autárquico".

É claro que, no contexto desta mensagem, todos os homens são iguais, porque todos aspiram à paz de espírito, todos têm direito a ela e todos podem atingi-la, se quiserem. Em conseqüência, o Jardim quer abrir suas portas para todos: nobres e não-nobres,

Epicuro (341-270 a.C.) foi o fundador do "Jardim", uma das maiores escolas filosóficas da época helenística e da filosofia grega em geral.

livres e não-livres, homens e mulheres, talvez até para prostitutas em busca de redenção. O novo discurso que vinha do Jardim era pois original exatamente pelo seu espírito informativo, na marca espiritual que o caracterizava: não constituía um movimento da moda, com um atrativo puramente ou predominantemente intelectual, mas sim a exigência de um modo de vida verdadeiramente incomum. Existe em Epicuro, como justamente foi revelado pelos estudiosos modernos, mais de um traço que evoca a figura do profeta e do santo na dimensão "mundana". "O Jardim era uma base de adestramento para os missionários e a casa era o centro de uma intensa propaganda. Os fragmentos que sobreviveram informam-nos sobre a difusão do movimento ainda durante a vida do fundador: sabemos de cartas 'aos amigos de Lâmpsaco', 'aos amigos do Egito', 'aos amigos na Ásia, e, aos filósofos de Mitilene'. Na literatura epistolar endereçada às suas comunidades esparsas no Oriente, Epicuro parece ser o precursor de São Paulo" (B. Farrington). Obviamente, Epicuro é um precursor de Paulo no "espírito missionário", não no conteúdo da mensagem, já que a fé epicúreia é uma fé que se coloca do lado de cá, negadora de toda transcendência e radicalmente ligada à dimensão do "natural" e do "físico". Os resultados metafísicos da "segunda navegação" platônica são radicalmente contestados e negados, assim como todo o desenvolvimento aristotélico.

3.2. O "cânon" epicureu

Epicuro adota substancialmente a tripartição senocrática da filosofia em "lógica", "física" e " ética". A primeira deve elaborar os canônes segundo os quais reconhecemos a verdade; a segunda estuda a constituição do real; a terceira, o fim do homem (a felicidade) e os meios para alcançá-la. A primeira e a segunda são elaboradas só em função da terceira.

Platão afirmara que a sensação confunde a alma e desvia do ser. Epicuro precisamente inverte essa posição, afirmando que, ao contrário, a sensação e somente ela "colhe o ser" de modo infalível. Nunca nenhuma sensação pode falhar. Diz Cícero: "A tal linha chega Epicuro ao dizer que, se uma sensação, uma única vez na vida, devesse induzir ao erro, não existiria mais possibilidade de se acreditar em nenhuma sensação"; "Epicuro temia que, se uma única sensação se revelasse mentirosa, mais nenhuma pudesse ser dita verdadeira. E chamava os sentidos de: 'mensageiros do verdadeiro' ". Os argumentos que Epicuro apresentava para provar a veracidade absoluta de *todas* as sensações são os seguintes: 1) Em primeiro lugar, a sensação é uma "alteração" e, em conseqüência, passiva; como tal, é produzida por alguma coisa da qual é o efeito

correspondente e adequado. 2) Em segundo lugar, a sensação é objetiva e verdadeira, porque é produzida e garantida pela própria estrutura atômica da realidade (da qual falaremos adiante). De todas as coisas emanam complexos de átomos, que constituem "imagens ou simulacros", e as sensações são exatamente produzidas pela penetração, em nós, de tais simulacros. As sensações são registros objetivos dos simulacros tais como eles são, mesmo aqueles que erroneamente são considerados ilusões dos sentidos, como as diferentes formas segundo as quais um objeto aparece, segundo o lugar ou a distância em que nos encontramos dele. De fato, o simulacro do objeto próximo é efetivamente diverso daquele que está distante; assim, em vez de estabelecer a prova, segundo alguns, de que os sentidos se enganam, é prova de sua objetividade. 3) Finalmente, a sensação é a-racional e, em conseqüência, incapaz de retirar ou acrescentar a si mesma alguma coisa, sendo, pois, objetiva.

Como segundo "critério" de verdade, Epicuro colocava as "prolepses", "antecipações" ou "pré-noções", que são as representações mentais das coisas, as quais não são senão "memória daquilo que freqüentemente mostrou-se do exterior". A experiência deixa, pois, na mente uma "impressão" das sensações passadas e essa "impressão" permite-nos conhecer antecipadamente as características das coisas correspondentes mesmo sem tê-las atualmente presentes ou, para dizê-lo em outros termos, "antecipamos" quais características as coisas terão quando a sensação colocá-las-á novamente diante de nós. Logo, a prolepse antecipa a experiência somente porque e enquanto ela foi produzida pela experiência. Os "nomes" são expressões "naturais" dessas prolepses e, em conseqüência, constituem também uma manifestação natural da ação originária das coisas sobre nós.

Como terceiro critério de verdade, Epicuro coloca os sentimentos de "prazer" e "dor". As sensações do prazer e da dor são objetivas pelas mesmas razões que o são todas as sensações. Têm, todavia, uma importância inteiramente particular porque, além de critério para distinguir o verdadeiro do falso, o ser do não-ser, como todas as outras sensações, constituem o *critério axiológico para distinguir o "bem" do "mal"*, constituindo assim o critério de escolha ou da não escolha, ou seja, a regra do nosso agir.

As sensações e prolepses e os sentimentos de prazer e dor têm uma característica comum que garante seu valor de verdade, a qual consiste na *evidência imediata*. Portanto, desde que firmemos a evidência e acolhamos como verdadeiro o que é evidente, não podemos errar, porque a evidência é sempre dada a partir da ação direta que as coisas exercem sobre nosso espírito. "Evidente" no sentido estrito é, então, só aquilo que é imediato, como as sensa-

ções, as antecipações e os sentimentos. Mas, uma vez que o raciocínio não pode apoiar-se no imediato, sendo operação de *mediação,* assim nasce a opinião e, com ela, a possibilidade do erro. Portanto, enquanto as sensações, as prolepses e os sentimentos são sempre verdadeiros, as opiniões poderão ser ora verdadeiras, ora falsas. Por isso, Epicuro procurou determinar os critérios com base nos quais pode-se distinguir as opiniões verdadeiras das falsas.

São verdadeiras as opiniões que: a) "recebem testemunho comprobatório", isto é, confirmação por parte da experiência e da evidência e b) "não recebem testemunho contrário", ou seja, não recebem desmentido da experiência e da evidência; por sua vez, são falsas as opiniões que a) "recebem testemunho contrário", ou seja, são desmentidas pelas experiências e pela evidência e b) "não recebem testemunho probante", ou seja, não recebem confirmação da experiência e da evidência.

É de se notar que a *evidência* permanece sempre o parâmetro com base no qual se mede e reconhece a verdade, mas é, somente uma evidência empírica: é a evidência tal como aparece aos sentidos e não tal como aparece à razão. Mais do que nunca são aqui relevantes as pesadas hipotecas sensísticas do cânone epicureu que o tornam inadequado e insuficiente quanto às exigências para a construção da própria física epicúreia. De fato, os conceitos-base da física epicúreia, como os "átomos", o "vazio" e a "queda dos átomos", não são coisas evidentes por si, pelo motivo de que não são sensorialmente aceitáveis. Mas, diz Epicuro, são coisas não evidentes, supostas e opinadas para explicar os fenômenos e de acordo com os fenômenos. Mas, evidentemente, Epicuro está bem longe de poder demonstrar que os átomos, o vazio e a queda sejam as únicas coisas que podemos supor para explicar os fenômenos, porque outros princípios, inteiramente diversos destes, poderiam igualmente se vangloriar da "falta de testemunho contrário" por parte da experiência.

Recordemos, enfim, que há tempos os estudiosos revelaram que, a partir da afirmação de que todas as sensações são verdadeiras, pode-se deduzir tanto o objetivismo absoluto, como faz Epicuro, como o subjetivismo absoluto, como fazia Protágoras. A verdade é que tanto a física como a ética epicúreia, em todo caso, vão muito além daquilo que o cânone que vimos permitiria sozinho.

3.3. A física epicuréia

Por que é necessário elaborar uma física ou ciência da natureza, da realidade em seu conjunto? Epicuro responde: "Se não nos perturbasse o pavor dos fenômenos celestes e da morte, algo que nos toca de perto, e se não nos perturbasse o desconhecimento dos limites dos prazeres e das dores, não teríamos necessidade da

ciência da natureza." O que significa que a física deve ser feita para dar fundamento à ética.

A "física" de Epicuro é uma ontologia, uma visão geral da realidade em sua totalidade e em seus princípios últimos. Epicuro, na verdade, não sabe criar uma nova ontologia: para expressar a própria visão materialista da realidade de modo positivo (ou seja, não negando simplesmente a tese platônico-aristotélica), remete a conceitos e figuras teoréticas já elaboradas no âmbito da filosofia pré-socrática. E, entre todas as perspectivas pré-socráticas, era quase inevitável que Epicuro escolhesse a dos atomistas, exatamente porque, essa depois da "segunda navegação" platônica, revelava-se a mais materialista de todas. Mas o atomismo, como vimos, é uma resposta precisa às aporias levantadas pelo eleatismo, uma tentativa de mediar as instâncias opostas do logos eleático, por um lado, e da experiência, por outro. Grande parte da lógica eleática passa pela lógica do atomismo (Lêucipo, o primeiro atomista, foi discípulo de Melissos e, em geral, o atomismo, entre as propostas pluralistas, foi a mais rigorosamente eleática). Em conseqüência, era inevitável que também estivesse presente em Epicuro.

Os fundamentos da física epicúreia podem ser enucleados e formulados como segue:

a) "Nada nasce no não-ser", porque, de outro modo, tudo poderia absurdamente gerar-se de qualquer coisa, sem necessidade de nenhum elemento gerador; e nenhuma coisa "dissolve-se no nada", porque, de outro modo, neste momento, tudo pereceria e nada mais existiria. E, dado que nada nasce e nada perece, assim o todo, isto é, a realidade em sua totalidade, sempre foi como é agora e sempre será assim; com efeito, além do todo, não existe nada em que ele possa mudar-se, nem existe nada do qual possa provir.

b) Esse "todo", ou seja, a totalidade da realidade, é determinado por dois componentes essenciais: os corpos e o vazio. A existência dos corpos é provada pelos próprios sentidos, enquanto a existência do espaço e do vazio é inferida pelo fato de que existe movimento. Com efeito, para que exista movimento, é necessário que exista um espaço vazio no qual os corpos possam deslocar-se. O vazio não é absoluto não-ser, mas exatamente "espaço" ou, como diz Epicuro, "natureza intangível". Além dos corpos e do vazio *tertium non datur,* porque não seria pensável nada que exista por si mesmo e não seja alteração dos corpos.

c) Tal como é concebida por Epicuro, a realidade é infinita. Em primeiro lugar, é infinita como totalidade. Mas é evidente que, para que tudo possa ser infinito, cada um dos seus princípios constitutivos também deve ser infinito: infinita deverá ser a

multidão dos corpos e infinita a extensão do vazio (se a multidão dos corpos fosse finita, eles se perderiam no vazio infinito e, se o vazio fosse finito, não poderia acolher corpos infinitos. O conceito de infinito torna, assim, a se impor, contra as concepções platônicas e aristotélicas.

d) Alguns "corpos" são compostos; outros, ao contrário, são simples e absolutamente indivisíveis (átomos). A admissão do átomo torna-se necessária porque, caso contrário, seria preciso admitir uma divisibilidade dos corpos ao infinito, *a qual, no limite, conduziria à dissolução das coisas no não-ser, o que, como sabemos, é absurdo.*

A concepção do átomo de Epicuro difere de visão dos antigos atomistas (Lêucipo e Demócrito) em três pontos fundamentais.

1) Os antigos atomistas indicavam como características essenciais do átomo a "figura", a "ordem" e a "posição". Epicuro, por sua vez, indica como características essenciais a "figura", o "peso" e a "grandeza". As formas diferentes dos átomos (que não são somente formas regulares de caráter geométrico, mas formas de toda espécie e tipo, sendo em todo caso, sempre e só formas quantitativas diferentes e não qualitativamente diversas, como as formas platônicas e aristotélicas, dado que os átomos são todos de idêntica natureza) resultam necessárias para explicar as diversas qualidades fenomênicas das coisas que nos aparecem. O mesmo vale também para a grandeza dos átomos (o peso, porém, como veremos melhor adiante, é necessário para explicar o movimento dos átomos). As formas atômicas devem ser diversas e numerosíssimas, mas não *infinitas* (para ser infinitas, deveriam poder variar sua grandeza ao infinito; mas, então, tornar-se-iam visíveis, o que não acontece), ao passo que o número dos átomos em geral é infinito.

2) Uma segunda diferença consiste na introdução da teoria dos "mínimos". Segundo Epicuro, todos os átomos, dos maiores aos menores, são física e ontologicamente indivisíveis; todavia, o fato mesmo de serem "corpos" dotados de figura e, conseqüentemente, de extensão e grandezas diversas (embora no âmbito dos dois limites que assinalamos) implica que eles teriam *partes.* (Se assim não fosse, não existiria sentido algum em falar de átomos pequenos e átomos grandes.) Obviamente, trata-se de "partes" não separáveis ontologicamente, mas apenas lógica e idealmente distinguíveis, porque o átomo é estruturalmente indivisível. E mesmo a grandeza dessas "partes" do átomo, pela mesma razão eleática em virtude da qual é impossível que os átomos diminuam de grandeza ao infinito, deve-se deter em um limite que Epicuro chama exatamente de "mínimo" e que, *como tal constitui a unidade da*

medida. Epicuro — note-se — fala dos "mínimos" não só referindo-se aos átomos, mas também ao espaço (ao vazio), ao tempo, ao movimento e à "queda" dos átomos (de que falaremos adiante). Em todos os casos, os "mínimos" constituem a unidade de medida analógica.

3) A terceira diferença diz respeito à concepção do movimento originário dos átomos. Epicuro entende este movimento não como aquele voltejar em todas as direções do qual falavam os antigos atomistas, *mas como um movimento de queda para baixo no espaço infinito, devido ao peso dos átomos, com um movimento tão veloz quanto o pensamento e igual para todos os átomos, quer sejam pesados, quer leves.* Tal correção da concepção do antigo atomismo resulta num híbrido bastante infeliz, porque demonstra de modo claríssimo o quanto o pensamento sobre o infinito está irremediavelmente comprometido pelo "sensismo", que não sabe livrar-se da representação empírica do alto e do baixo (que são conceitos relativos ao finito). Mas como então os átomos não caem segundo linhas paralelas, no infinito, sem nunca se tocar? Para resolver a dificuldade, Epicuro introduz a *teoria da "declinação" dos átomos (clinámen),* segundo a qual os átomos podem desviar-se a qualquer momento do tempo e em qualquer ponto do espaço num intervalo mínimo da linha reta e, assim, encontrar outros átomos.

A teoria do clinámen não foi introduzida só por razões físicas, mas também e sobretudo por razões éticas. Com efeito, no sistema do antigo atomismo tudo ocorre por necessidade: o fado e o destino são soberanos absolutos; mas, num mundo no qual predomina o destino, não há lugar para a liberdade humana e, em conseqüência, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe e, portanto, também não há lugar para uma vida de sábio. Eis pois o que Epicuro escreve, opondo-se à necessidade dominante no sistema dos antigos atomistas: "Na verdade, seria melhor acreditar nos mitos sobre os deuses do que tornar-se escravo do fado que os físicos pregavam: aquele mito, com efeito, oferece uma esperança, com a possibilidade de aplacar os deuses com honras, enquanto no fado existe apenas uma necessidade implacável."

Como os antigos já observavam, a "queda" dos átomos contradiz as premissas do sistema, porque é gerada sem causa no "não-ser"; o que é tanto mais grave quando se sabe que Epicuro repisa energicamente que "do nada, nada procede".

Assim Epicuro, para introduzir o "clinámen", contradiz o princípio eleático que, como vimos, está na base da sua física; e, para abrigar-se da necessidade, do fado e do destino, *lança o cosmos à mercê do fortuito.* Com efeito, o "clinámen", que não está vinculado às leis nem às normas da sorte, não é certamente "liberdade", porque lhes são estranhas qualquer finalidade e qualquer inte-

ligência: logo, ele é apenas *mera casualidade*. A liberdade não pode ser buscada e encontrada na esfera do físico e do material, mas somente na esfera superior, do espiritual. Por outro lado, como dizíamos, exatamente estas aporias estão entre as coisas que melhor nos ajudam a compreender a complexidade do pensamento de Epicuro e sua verdadeira estatura. Dos infinitos princípios atômicos derivam infinitos mundos. Alguns são iguais ou análogos ao nosso, outros muito diversos. É pois de se notar que todos esses infinitos mundos nascem e se dissolvem, alguns mais rapidamente, outros mais lentamente, na duração do tempo. Se bem que os mundos não são apenas *infinitos na infinitude do espaço* num dado momento do tempo, mas também são *infinitos na infinita sucessão temporal*. E, embora em cada instante existam mundos que nascem e mundos que morrem, Epicuro bem pode afirmar que "o todo não muda". Com efeito, não só os elementos constitutivos do universo permanecem perenemente como são, mas também todas as suas possíveis combinações permanecem sempre atuantes, exatamente por causa da infinitude do universo, que dá sempre lugar à concretização de todas as possibilidades.

Na raiz dessa constituição de infinitos universos não estão, pois, nenhuma Inteligência, nenhum projeto e nenhuma finalidade — e sequer está a necessidade —, mas, como vimos, está o *clinámen* e, logo, o casual e o fortuito. É Epicuro e não Demócrito o filósofo que verdadeiramente "coloca o mundo ao caso".

A alma, como todas as outras coisas, é um agregado de átomos. Agregado formado em parte por átomos ígneos, aeriformes e ventosos, que constituem a parte irracional e a lógica da alma, e em parte por átomos que são "diversos" dos outros e que não têm um nome específico, constituindo a parte racional. Portanto, como todos os outros agregados, a alma não é eterna, mas mortal. Essa é uma conseqüência que decorre necessariamente das premissas materialistas do sistema.

Epicuro não nutre nenhuma dúvida sobre a existência dos deuses. Entretanto, nega que eles se ocupem com os homens ou com o mundo. Vivem em bem-aventurança nos "intermundos", ou seja, nos espaços existentes entre mundo e mundo; são numerosíssimos, falam uma língua semelhante à grega (a língua dos sábios) e transcorrem a vida na alegria, alimentada por sua sabedoria e por sua própria companhia. Epicuro chegava a apresentar argumentos para demonstrar a existência dos deuses: 1) temos deles um conhecimento evidente e, conseqüentemente, incontestável; 2) tal conhecimento é possuído não só por alguns, mas por todos os homens de todos os tempos e lugares; 3) o conhecimento que temos deles, assim como nossos outros conhecimentos, não pode ser produzido senão por "simulacros" ou "eflúvios" que provêm deles, sendo, em conseqüência, um conhecimento objetivo.

É muito importante destacar o fato de que, da mesma forma que sublinha a "diversidade" dos átomos que constituem a alma racional em relação a todos os outros átomos. Epicuro também admite que a conformação dos deuses "não é corpo, mas 'quase corpo', não é alma, mas 'quase alma' ".

Seria o caso de destacar que esse "quase" arruina todo o raciocínio filosófico e põe irreparavelmente a nu a insuficiência do materialismo atomístico. Como todas as outras coisas, os deuses devem ser constituídos por átomos, mas todo composto atômico é suscetível de dissolução, enquanto que os deuses são imortais. Pois bem, a afirmação de que o composto atômico que constitui os deuses, diversamente daquele que constitui todas as outras coisas, não se dissolve porque as suas perdas (sofridas com o contínuo fluxo dos átomos que formam os simulacros) são continuamente preenchidas, nada mais faz do que acentuar o problema. Com efeito, não há modo de explicar a razão do estatuto privilegiado desses compostos. E, então, a Epicuro só resta a aporética afirmação do "quase-corpo", que, na realidade, revela inexoravelmente a incapacidade estrutural do atomismo de explicar os deuses, bem como de explicar a unidade da consciência que existe em nós, da mesma forma que o *clinámen* se revela estruturalmente insuficiente para explicar a liberdade.

3.4. A ética epicuréia

Se a essência do homem é *material,* também necessariamente será *material* o *seu bem específico,* aquele bem que, concretizado e realizado, torna o homem feliz. E que bem seja este é a natureza, considerada na sua imediaticidade, que nos diz sem meias palavras, como já vimos: o bem é o prazer.

Essa conclusão já havia sido extraída pelos cirenaicos. Mas Epicuro reforma radicalmente o seu hedonismo. Com efeito, os cirenaicos sustentavam que o prazer é um "movimento suave", enquanto que a dor é um "movimento violento"; negavam o estado de quietude intermediário, ou seja, a ausência de dor ou prazer. Epicuro não só admite esse tipo de prazer na quietude (catastemático), mas dá-lhe a máxima importância, considerando-o o limite supremo, o cume do prazer. Ademais, enquanto os cirenaicos consideravam os prazeres e dores físicos superiores aos psíquicos, Epicuro sustenta exatamente o oposto. Como fino indagador da realidade do homem que era, Epicuro havia compreendido perfeitamente que mais do que os gozos ou sofrimentos do corpo, que são circunscritos no tempo, contam as ressonâncias interiores e os movimentos da psique, que os acompanham e duram bem mais.

Para Epicuro, portanto, o verdadeiro prazer vem a ser a

"ausência de dor no corpo" *(aponía)* e a "falta de perturbação da alma" *(ataraxia)*. Eis as afirmações do filósofo: "Assim, quando dizemos que o prazer é um bem, não aludimos, de modo algum aos prazeres dos dissipados, que consistem em torpezas, como crêem alguns que ignoram nosso ensinamento ou o interpretam mal; aludimos, isso sim, à ausência de dor no corpo e à ausência de perturbação na alma. Nem libações e festas ininterruptas, nem gozar com crianças e mulheres, nem comer peixes e tudo o mais que uma mesa rica pode oferecer são fonte de vida feliz, mas sim o sóbrio raciocinar, que escruta a fundo as causas de todo ato de escolha e de recusa e que expulsa as falsas opiniões por via das quais grande perturbação se apossa da alma."

Sendo assim, a regra da vida moral não é o prazer como tal, mas a razão que julga e discrimina, ou seja, a sabedoria que, entre os prazeres, escolhe aqueles que não comportam em si dor e perturbação, descartando aqueles que dão gozo momentâneo, mas trazem consigo dores e perturbações.

Para garantir o atingimento da "aponia" e da "ataraxia", Epicuro distinguiu: 1) prazeres naturais e necessários; 2) prazeres naturais mas *não* necessários, 3) prazeres *não* naturais e *não* necessários. Estabeleceu depois que atingimos o objetivo desejado satisfazendo sempre o primeiro tipo de prazeres, limitando-nos em relação ao segundo tipo e fugindo do terceiro. Nesse terreno, Epicuro manifesta uma posição que não seria exagero chamar de "ascética", pelas razões que seguem:

1) Entre os prazeres do primeiro grupo, isto é, aqueles naturais e necessários, ele coloca unicamente os prazeres que estão estreitamente ligados à conservação da vida do indivíduo: estes seriam os únicos verdadeiramente válidos, porque subtraem a dor do corpo, como, por exemplo, comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, repousar quando se está cansado e assim por diante. Ao mesmo tempo, exclui do grupo o desejo e o prazer do amor, porque são fonte de perturbação. 2) Entre os prazeres do segundo grupo, ao contrário, coloca todos os desejos e prazeres que constituem as variações supérfluas dos prazeres naturais: comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se com apuro e assim por diante. 3) Por fim, entre os prazeres do terceiro grupo, não naturais e não necessários, Epicuro coloca os prazeres "vãos", isto é, nascidos das "vãs opiniões dos homens", que são todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes.

1) Os desejos e prazeres do primeiro grupo são os únicos que são sempre e habitualmente satisfeitos, porque têm por natureza um preciso "limite", que consiste na eliminação da dor: obtida a

eliminação da dor, o prazer não cresce ulteriormente. 2) Os desejos e prazeres do segundo grupo já não têm mais aquele "limite", porque não subtraem a dor do corpo, mas variam somente no grau do prazer e podem provocar notável dano. 3) Os prazeres do terceiro grupo não tolhem a dor corpórea e, por acréscimo, produzem sempre perturbação na alma. Por isso, são compreensíveis estas conclusões: "A riqueza segundo a natureza está inteira no pão, na água e num abrigo qualquer para o corpo; a riqueza supérflua traz para a alma também uma ilimitada aspiração dos desejos." Refreemos pois nossos desejos, reduzamo-los ao primeiro núcleo essencial e teremos copiosa riqueza e felicidade, porque para nos propiciar aqueles prazeres bastamo-nos a nós mesmos, e neste bastar-se-a-si-mesmo (autarquia) é que estão a maior riqueza e felicidade.

Mas o que devemos fazer quando somos atingidos pelos males físicos não desejados? Epicuro responde: se é leve, o mal físico é suportável, nunca sendo tal que ofusque a alegria da alma; se é agudo, passa logo; se é agudíssimo, conduz logo à morte, a qual, em todo caso, como veremos, é um estado de absoluta insensibilidade.

E os males da alma? A respeito destes não é o caso de nos alongarmos, porque são apenas produtos de opiniões falazes e dos erros da mente. E toda a filosofia de Epicuro se apresenta como o mais eficaz remédio e o mais seguro antídoto contra eles.

E a morte? A morte é um mal só para quem nutre falsas opiniões sobre ela. Como o homem é um "composto alma" num "composto corpo", a morte não é senão a dissolução desses compostos, na qual os átomos se espraiam por toda parte, a consciência e a sensibilidade cessam totalmente e, assim, só restam do homem ruínas que se dispersam, isto é, nada. Assim, a morte não é pavorosa em si mesma porque, com sua vinda, não sentimos mais nada; nem pelo seu "depois", exatamente porque não resta nada de nós, dissolvendo-se totalmente nossa alma, assim como nosso corpo; nem, enfim, a morte tolhe nada da vida que tenhamos vivido, porque a eternidade não é necessária para a absoluta perfeição do prazer.

A vida política, para o fundador do "Jardim", é substancialmente não-natural. Em conseqüência, ela comporta continuamente dores e perturbações, compromete a *aponia* e a *ataraxia* e, portanto, compromete a felicidade. Com efeito, os prazeres da vida política, a que muitos se propõem, são puras ilusões: da vida política os homens esperam poder, fama e riqueza, que são, como sabemos, desejos e prazeres nem naturais nem necessários, sendo portanto vazias e enganosas miragens. Assim, é compreensível o convite de Epicuro: "Livremo-nos amplamente do cárcere das ocupações cotidianas e da política." A vida pública não enriquece o homem, mas o dispersa e dissipa. Por isso é que Epicuro se

apartava e vivia separado da multidão: "Retira-te para dentro de ti mesmo, sobretudo quando és constrangido a estar entre a multidão." "Vive oculto", soa o célebre mandamento epicureu. Somente nesse entrar em si e permanecer em si é que podem ser encontradas a tranqüilidade, a paz da alma e a *ataraxia*. Para Epicuro, o bem supremo não está nas coroas dos reis e dos poderosos da terra, mas na ataraxia: "A coroa da ataraxia é incomparavelmente superior à coroa dos grandes impérios."

Com base nessas premissas, é claro que Epicuro devia dar do direito, da lei e da justiça uma interpretação em nítida antítese tanto em relação à opinião clássica dos gregos como em relação às teses filosóficas de Platão e Aristóteles. Direito, lei e justiça só têm sentido e valor quando e à medida que são ligados ao "útil"; o seu fundamento objetivo não é senão a utilidade. Assim o Estado, de realidade moral dotada de valor absoluto que fôra no passado torna-se instituição relativa, nascida de um simples contrato tendo em vista o útil; do mesmo modo, de fonte e coroamento dos supremos valores morais torna-se simples meio de tutela dos valores vitais; por fim, torna-se condição necessária para a vida moral, mas não uma condição suficiente. A justiça torna-se um valor relativo subordinado ao útil.

O desmoronamento do mundo ideal platônico não poderia ser mais radical e a ruptura com o sentimento de vida classicamente grego não poderia ser mais decisiva: o homem deixou de ser homem-cidadão para tornar-se puro homem-indivíduo. O único liame admitido como verdadeiramente factível entre estes indivíduos é a "amizade", que é um laço livre, que reúne aqueles que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade, nada é imposto de fora e de modo não-natural; sendo assim, nada viola a intimidade do indivíduo. No amigo, Epicuro vê um como outro eu. A amizade não é senão o útil, mas é o útil sublimado. Com efeito, primeiro se busca a amizade para conseguir determinadas "vantagens" estranhas a ela; depois, uma vez nascida, a amizade torna-se, ela mesma, fonte de prazer e, conseqüentemente, um fim. Assim, Epicuro bem pode afirmar o que segue: "De todas as coisas que a sabedoria busca, em vista de uma vida feliz, o maior bem é a conquista da amizade"; "A amizade anda pela terra anunciando a todos que devemos acordar para dar alegria uns aos outros".

3.5. Os quatro remédios e o ideal do sábio

Epicuro forneceu pois aos homens um quádruplo remédio da seguinte forma: mostrou 1) que são vãos os temores em relação aos deuses e ao além, 2) que o pavor em relação à morte é absurdo, pois ela não é nada, 3) que o prazer, quando o entendemos corretamen-

te, está à disposição de todos e, 4) finalmente, que o mal dura pouco ou é facilmente suportável.

O homem que souber aplicar esse quádruplo remédio em si mesmo poderá adquirir a paz de espírito e a felicidade, que nada e ninguém poderão atingir. Tornado, assim, totalmente senhor de si, o sábio não pode temer mais nada, nem mesmo os mais atrozes males e sequer as torturas: "O sábio será feliz mesmo entre os tormentos." Diz Sêneca: "Epicuro diz inclusive que o sábio, se for queimado dentro do touro de Falárides, gritará: isto é doce e não me atinge de modo algum"; "Epicuro diz inclusive que é doce arder entre as chamas".

É evidente que dizer que o sábio pode ser feliz mesmo sob as mais atrozes torturas (das quais o touro de Falárides é o exemplo extremo) é uma maneira paradoxal de dizer que o sábio é absolutamente "imperturbável" — e o próprio Epicuro deu uma demonstração disso quando, por entre os espasmos do mal que o levava à morte, escrevendo a um amigo o último adeus, proclamava que a vida é doce e feliz.

E assim, fortalecido por sua "ataraxia", Epicuro capacita-se para poder dizer que o sábio pode competir, em felicidade, até com os deuses: exceto a eternidade, Zeus não possui nada mais além do sábio.

Para os homens de seu tempo, agora privados de tudo o que tornava a vida segura para os antigos gregos e atormentados pelo pavor e pela angústia do viver, Epicuro indicava um novo caminho para o reencontro da felicidade e pregava uma palavra que era como que um desafio à sorte e à fatalidade. Mostrava que a felicidade pode vir de dentro de nós, embora as coisas estejam fora de nós, porque o verdadeiro bem, à medida que vivemos e enquanto vivemos, está sempre e somente em nós: o verdadeiro bem é a vida, para mantê-la basta pouquíssimo e esse pouquíssimo está à disposição de todos, de cada homem — e todo o resto é vaidade.

Sócrates e Epicuro são os paradigmas de duas grandes fés e, portanto, de duas religiões leigas: a fé e a religião da "justiça", a fé e a religião da "vida".

3.6. Desenvolvimento do epicurismo na época helenística

Epicuro não só propôs, mas impôs essa doutrina aos seus seguidores com férrea disciplina, a ponto de no "Jardim" não haver lugar para conflitos de idéias e desenvolvimentos doutrinários de relevo, pelo menos sobre questões de fundo. Os estudiosos se sucederam em Atenas, da morte de Epicuro (270 a.C.) até a primeira metade do século I a.C. Sabe-se que na segunda metade desse século, o terreno no qual surgira a escola de Epicuro havia

sido vendido e que o "Jardim" já estava morto em Atenas. Mas a palavra de Epicuro iria encontrar uma segunda pátria na Itália. No século I a.C., por obra de Filodemo de Gádara (nascido por volta de fins do século II a.C. e morto entre 40 e 30 a.C.), constituiu-se um círculo de epicuristas, de caráter aristocrático, que teve sua sede numa vila de Herculano, de propriedade de Calpúrnio Pisão, notável e influente político (foi cônsul em 58 a.C.) e grande mecenas. As escavações realizadas em Herculano levaram à redescoberta dos restos da vila e da biblioteca, constituída por escritos de epicuristas e do próprio Filodemo.

Mas a contribuição de longe mais significativa para o epicurismo deveria vir de Tito Lucrécio Caro, que constitui um *unicum* na história da filosofia de todos os tempos. Nascendo no início do século I a.C., morreu por volta de meados desse século. O seu *De rerum natura* que canta em versos admiráveis o pensamento de Epicuro, constitui o maior poema filosófico de todos os tempos.

Quanto à doutrina, Lucrécio repete fielmente Epicuro. A sua inovação consiste na poesia, ou seja, no modo como soube expor a mensagem que vinha do "Jardim": "Para libertar os homens, Lucrécio compreendeu que não se tratava de obter, nos momentos de fria reflexão, sua adesão a alguma verdade de ordem intelectual, mas que era preciso tornar essas verdades, como poderia dizer Pascal, compreensíveis ao coração" (P. Boyancé). Com efeito, confrontando as passagens do poema lucreciano com as correspondentes passagens de Epicuro, pode-se concluir que a diferença é quase sempre esta: o filósofo fala com a linguagem do *logos,* ao passo que o poeta acrescenta os tons persuasivos do sentimento e da intuição fantástica — em suma, é a magia da arte. Uma só diferença subsiste, no restante, entre Epicuro e Lucrécio: o primeiro soube aplacar suas angústias, até existencialmente; Lucrécio, ao contrário, foi a vítima delas, tendo se suicidado aos quarenta e quatro anos.

4. A fundação da Estoá

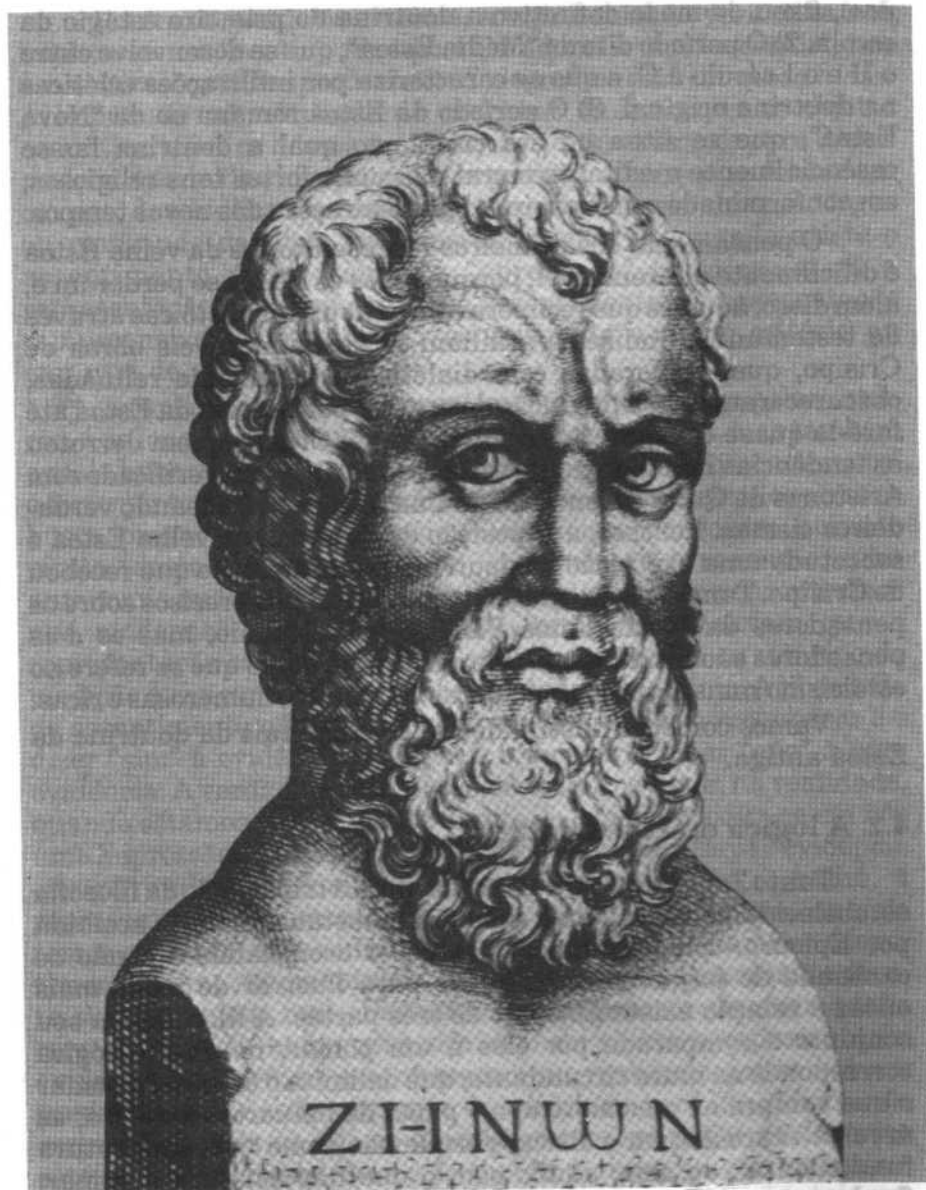
4.1. Gênese e desenvolvimento da Estoá

No fim do século IV a.C., a pouco mais de um lustro da fundação do "Jardim", nascia em Atenas outra escola, destinada a tornar-se a mais famosa da época helenística. Seu fundador foi um jovem de raça semítica, Zenão, nascido em Cítio, na ilha de Chipre, por volta de 333/332 a.C. e que se transferiu para Atenas em 312/311 a.C., atraído pela filosofia. Zenão teve primeiro relações

com Crates, o Cínico, e com Estílpone Megárico. Ouviu também Senócrates e Polênion. Releu os antigos físicos e fez seus principalmente alguns conceitos de Heráclito, como veremos. Mas o acontecimento que mais o valoriza talvez tenha sido a fundação do "Jardim". Como Epicuro, ele renegava a metafísica e toda forma de transcendência. Como Epicuro, concebia a filosofia no sentido de "arte de viver", ignorada pelas outras escolas ou então só imperfeitamente realizada por elas. Mas, embora compartilhasse o conceito epicureu de filosofia, bem como o seu modo de propor os problemas, Zenão não aceitava sua solução para esses problemas, tornando-se um feroz adversário dos dogmas do "Jardim". Repugnavam-lhe profundamente as duas idéias básicas do sistema, quer dizer, a redução do mundo e do homem a mero agrupamento de átomos e a identificação do bem do homem com o prazer, bem como as suas conseqüências e corolários. Não é de surpreender, portanto, que encontremos em Zenão e nos seus seguidores a clara derrubada de uma série de teses epicuristas. Todavia, não se deve esquecer que as duas escolas tinham os mesmos objetivos e a mesma fé materialista e que, portanto, trata-se de duas filosofias que se movem no mesmo plano de negação da transcendência e não de duas filosofias que se movem em planos opostos.

Como Zenão não era cidadão ateniense, não tinha direito de adquirir um prédio; por isso, ministrava suas aulas num pórtico, que fora pintado pelo pintor Polinhoto. Em grego, "pórtico" diz-se *stoá*. Por essa razão, a nova escola teve o nome de "Estoá" ou "Pórtico" e seus seguidores foram chamados "os da Estoá", "os do Pórtico" ou simplesmente "estóicos".

No Pórtico de Zenão, diversamente do Jardim de Epicuro, admitia-se a discussão crítica em torno dos dogmas dos fundadores da escola, fazendo com que tais dogmas ficassem sujeitos a aprofundamento, revisões e reformulação. Em conseqüência, enquanto a filosofia de Epicuro não sofria modificações relevantes, sendo na prática, somente ou preponderantemente repetida e glosada e permanecendo assim substancialmente imutável, a filosofia de Zenão sofreu inovações até notáveis, apresentando uma evolução bastante considerável.

Os estudiosos têm hoje bem claro que é necessário distinguir três períodos na história da Estoá: 1) O período da "Antiga Estoá", que vai de fins do século IV a todo o século III a.C., no qual a filosofia do Pórtico foi pouco a pouco desenvolvida e sistematizada na obra da tríade da escola: o próprio Zenão, Cleanto de Assos (que dirigiu a escola de 262 a 232 a.C., aproximadamente) e, principalmente, Crísipo de Solis (que dirigiu a escola de 232 a.C. até o último lustro do século III a.C.). Foi principalmente este último, talvez de origem semítica, que, com mais de setecentos livros (infelizmente perdi-

Retrato atribuído a Zenon de Cítio (333/332-262 a.C.), o fundador da Estoá, a maior das escolas da época helenística.

dos), fixou de modo definitivo a doutrina do primeiro estágio da escola. 2) O período dito da "Média Estoá", que se desenvolve entre o II e o I século a.C. e que se caracteriza por infiltrações ecléticas na doutrina original. 3) O período da Estoá romana ou da "Nova Estoá", que se situa na era cristã, no qual a doutrina faz-se essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos.

O pensamento dos primeiros representantes da velha Estoá é dificilmente diferenciável, porque todos os textos se perderam e, além disso, aqueles que recuperavam as doutrinas estóicas através de testemunhos indiretos atinham-se às inumeráveis obras de Crísipo, que, elaboradas com dialética e habilidade refinadas, obscureceram toda a produção dos outros pensadores da Estoá até fazê-la quase desaparecer. Além disso, foi Crísipo quem derrotou as tendências heterodoxas da escola, que se haviam verificado com Arístones de Quios e com Érilo de Cartago, desencadeando verdadeiros cismas. Por isso, a exposição da doutrina da velha Estoá é sobretudo uma exposição da doutrina na formulação que recebeu de Crísipo. Também são escassos os testemunhos precisos sobre os pensadores da Média Estoá Panécio e Possidônio, mas os dois pensadores são nitidamente diferenciáveis. Já no que se refere ao estoicismo romano, possuímos obras completas, numerosas e ricas.

Vamos começar ilustrando as teses capitais da doutrina da Estoá antiga.

4.2. A lógica da Estoá antiga

Tanto Zenão quanto a Estoá aceitam a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia (que fôra substancialmente acolhida por Epicuro, como já vimos), inclusive acentuando-a e não se cansando de forjar novas imagens para ilustrar do modo mais eficaz a relação existente entre as três partes. A filosofia em seu conjunto é comparada por eles a um pomar, no qual a lógica corresponde ao muro circundante, que delimita o âmbito do pomar e que cumpre ao mesmo tempo o papel de baluarte de defesa; as árvores representam a física, porque são como que a estrutura fundamental, ou seja, aquilo sem o que não existiria o pomar; finalmente, os frutos, que são aquilo a que todo o plantio visa, representam a ética.

Assim como os epicuristas, os estóicos atribuíam primariamente à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade. E, como os epicuristas, indicavam a base do conhecimento como a *sensação,* que é uma *impressão* provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais, a qual se transmite à alma e nela se imprime, gerando a *representação.*

Porém, segundo os estóicos, a representação veritativa não implica só um "sentir", mas postula ademais um "assentir", *um consentir ou aprovar proveniente do* logos *que está em nossa alma.* A impressão não depende de nós, mas da ação que os objetos exercitam sobre os nossos sentidos, mas estamos livres para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam em nós, dando-lhes o assentimento *(synkatáthesis)* do nosso *logos* ou recusando dar-lhes nosso assentimento. Só quando existe o assentimento é que temos a "apreensão" *(katálepsis).* E a representação que recebeu nosso assentimento é "representação compreensiva ou catalética", constituindo o único critério ou garantia de verdade.

A espontaneidade do assentimento, proclamada pelos estóicos, é de longe o ponto mais delicado de compreender, mas também o mais importante. Na verdade, essa "liberdade do assentimento" é fortemente ambígua, afinando até quase desaparecer logo que se busca provar sua consistência. Os estóicos pensaram durante muito tempo que o *logos* tinha, com relação à sensação, uma autonomia ou função reguladora do tipo daquela que encontramos nas modernas gnosiologias, como também pensavam que a representação catalética é uma espécie de síntese ou um tipo de medição que o espírito opera sobre os dados sensoriais. A liberdade de assentimento não é, em última análise, senão o reconhecer e o dizer "sim" à evidência objetiva e o recusar e dizer "não" à não-evidência. A verdadeira convicção dos estóicos é que, na realidade, quando estamos efetivamente diante do objeto, produz-se em nós uma impressão e uma representação dotadas de tal força e evidência que naturalmente somos levados ao assentimento e, assim, à representação compreensiva; e que, pois, ao contrário, quando temos representação compreensiva, isto é, quando damos o assentimento a uma representação, encontramo-nos seguramente diante de um objeto real. Portanto, o pressuposto de uma plena correspondência entre presença real do objeto e representação evidente que leva ao assentimento, na realidade acaba por ser predominante, nesta concepção do critério da verdade. Assim, não seria difícil para os céticos descobrirem nesse ponto de doutrina estóica uma floresta de contradições e mostrar que nenhuma representação, enquanto tal, apresenta-se com conotações tais que mereça ou não, o nosso assentimento, sem possibilidade de equívoco.

Em substância, para os estóicos, a verdade própria da representação catalética é devida ao fato de que esta é uma ação e uma modificação material e "corpórea" que as coisas produzem sobre nossa alma, provocando uma resposta igualmente material e "corpórea" por parte da nossa alma. Por razões que esclarecemos

melhor adiante, a própria verdade, segundo os estóicos, é algo de material, "é um corpo".

Contudo, os estóicos admitiram que nós passamos da representação catalética à intelecção e ao conceito. Admitiam, ademais, "noções ou prolepses inatas na natureza humana". E, em conseqüência, foram constrangidos a dar conta da natureza dos universais. O ser, para os estóicos, é sempre e somente "corpo" e, ademais, individual; contudo, o universo não pode ser corpo, é um incorpóreo, não no sentido positivo platônico, mas no sentido negativo de "realidade empobrecida de ser", uma espécie de ser ligado somente à atividade do pensamento.

Os estóicos afastaram-se notavelmente de Aristóteles, apoiando-se na proposição como elemento-base da lógica (lógica proposicional) e privilegiando os silogismos hipotéticos e disjuntivos, sobre os quais Aristóteles não havia teorizado. Mas esta parte da lógica estóica, hoje grandemente revalorizada, permanece à margem do sistema. A "representação catalética" continuou sendo o verdadeiro ponto de referência para a Estoá, em virtude das razões expostas.

4.3. A física da Estoá antiga

A física da Estoá antiga é uma forma (talvez a primeira forma) de materialismo monista e panteísta.

a) O ser, dizem os estóicos, é só aquilo que tem a capacidade de agir e sofrer. Mas este é apenas o corpo: "ser e corpo são idênticos" é, portanto, a sua conclusão. Corpóreos são também as virtudes e corpóreos os vícios, o bem e a verdade.

b) Esse materialismo, embora tome a forma do mecanicismo pluralista atomista, como nos epicuristas, configura-se, num sentido hilemórfico, como hilozoísta e monista.

Os estóicos falam, na verdade, de *dois* princípios do universo, um "passivo" e um "ativo", mas identificam o primeiro com a matéria e o segundo com a forma (ou melhor, com o princípio enformante) e sustentam que um é inseparável do outro. A forma, além disso, segundo eles, é a Razão divina, o *Logos,* Deus. Eis dois significativos testemunhos antigos: "Segundo os estóicos, os princípios do universo são dois, o ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem qualidade, a matéria; o princípio ativo é a razão na matéria, isto é, Deus. E Deus, que é eterno, é demiurgo criador de todas as coisas no processo da matéria"; "Os discípulos de Zenão concordam em sustentar que Deus penetra em toda a realidade e que ora é inteligência, ora alma, ora natureza [...]."

Compreende-se bem, deste modo, que os estóicos pudessem identificar o seu Deus-physis-logos com o "fogo artífice", com o heraclídeo "raio que tudo governa" ou ainda com o *pneuma,* que é "sopro ardente", ou seja, ar dotado de calor. O fogo, com efeito, é o princípio, que tudo transforma e tudo penetra; o calor é o princípio *sine qua non* (imprescindível) de todo nascimento, crescimento e, em geral, de toda forma de vida.

Para o estoicismo a penetração de Deus (que é corpóreo) através da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível em virtude do dogma da "mescla total dos corpos". Recusando a teoria dos átomos dos epicuristas, os estóicos admitem a divisibilidade dos corpos ao infinito e, assim, a possibilidade de que as partes dos corpos possam unir-se intimamente entre si, de modo que dois corpos possam, perfeitamente, fundir-se num só. É evidente que essa tese comporta a afirmação da "penetrabilidade dos corpos", aliás coincide com ela. Por mais aporética que seja, essa tese, em todo caso, é requerida pela forma de materialismo monista adotado pela Estoá.

O monismo da Estoá pode ser compreendido ainda melhor se considerarmos a doutrina das assim chamadas "razões seminais". O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria-substrato qualificado, através do logos imanente que, em si, é uno, mas capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O logos é como *o sêmem de todas as coisas, é como um sêmem que contém muitos sêmens (os logoi spermatokói),* que os latinos traduziriam com a expressão *rationes seminales* (razões seminais). Uma fonte antiga diz: "Os estóicos afirmam que Deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em si *todas as razões seminais,* segundo as quais as coisas são geradas segundo o fado. Deus é [...] a *razão seminal* do cosmo."

As Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *Logos,* que se manifesta em infinitos *sêmens criativos, forças* ou *potências germinativas* que operam no interior da matéria, imanentes à estrutura da matéria a ponto de serem inteiramente inseparáveis dela. O universo inteiro é assim como que um único grande organismo, no qual o todo e as partes se harmonizam e "simpatizam", ou seja, sentem em correspondência uma com a outra e em correspondência com o todo (doutrina da "simpatia" universal).

c) Dado que o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria e como não existe matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmos. Dizem as fontes antigas: "Zenão indica o cosmos inteiro e o céu como substância de Deus." Ou ainda: "Chamam de Deus o cosmo inteiro e as suas partes". O ser de Deus é uno com o ser do mundo, a ponto de tudo (o mundo

e as suas partes) ser Deus. Essa é a primeira concepção explícita e temática da Antigüidade (a dos pré-socráticos era somente uma forma de panteísmo *implícito* e *inconsciente;* só depois da distinção dos planos da realidade em Platão e da negação crítica desta distinção é que se torna possível um panteísmo consciente de si mesmo).

Com base no que foi aqui precisado, é possível compreender plenamente a curiosa posição que os estóicos assumiram em relação ao "incorpóreo". A redução do ser ao corpo comporta, como conseqüência necessária, a redução do in-corpóreo (daquilo que é privado de corpo) a algo que é privado de ser. O incorpóreo, faltando-lhe exatamente a corporeidade, carece das conotações que são distintivas do ser, ou seja, não pode agir nem sofrer. Assim, os estóicos, além dos conceitos universais, consideram "incorpóreos" também o "lugar", o "tempo" e o "infinito", exatamente porque são coisas incapazes de agir e sofrer (e, por acréscimo, as duas últimas são também infinitas).

Esta concepção do "incorpóreo" suscita numerosíssimas aporias, das quais, pelo menos em parte, os próprios estóicos tiveram consciência. De fato, espontaneamente surge a pergunta: se o "incorpóreo" não tem ser porque não é corpo, então é não-ser, é nada? Para fugir a tal dificuldade, alguns estóicos foram obrigados a negar que o ser seja o gênero supremo e que seja atribuível a todas as coisas, bem como a afirmar que o gênero mais amplo de todos é o "algo".

É claro que tal doutrina, subvertendo o próprio estatuto da ontologia clássica, devia fatalmente cair num cipoal de contradições, o que explica a perplexidade dos próprios estóicos.

Naturalmente, nesse contexto perdia todo sentido o quadro aristotélico das categorias, que são as supremas "divisões" ou os supremos "gêneros" do ser. Os estóicos reduziram as categorias a *duas* categorias fundamentais, às quais acrescentaram outras duas que, contudo, estão num plano muito diferente. As duas categorias fundamentais são: a substância, entendida como *substrato material,* e a *qualidade,* entendida como qualidade que, em união inseparável com o substrato, determina a essência das coisas singulares. As outras duas categorias são constituídas pelos *modos* e pelos *modos relativos.* Mas os estóicos não se pronunciaram claramente sobre o estatuto ontológico destas duas últimas.

Contra o mecanicismo dos epicuristas, os estóicos defendem a ferro e fogo uma rigorosa concepção finalística. Com efeito, se todas as coisas sem exceção são produzidas pelo princípio divino imanente, que é Logos, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja e, como ela não pode deixar de querer que seja, tudo é como deve ser e como é

bom que seja; então, o conjunto de todas as coisas é perfeito; não existe obstáculo ontológico à obra do Artífice imanente, dado que a própria matéria é o veículo de Deus; assim, tudo o que existe tem um significado preciso e é feito do melhor dos modos possíveis; o todo, em si, é perfeito; as coisas singulares, embora sendo imperfeitas, consideradas em si mesmas, têm a sua perfeição no esboço do todo.

Estreitamente ligada a esta concepção encontra-se a noção de "Providência" *(Pronoia).* A Providência estóica, afirma-se, nada tem a ver com a Providência de um Deus pessoal. É o finalismo universal que faz com que cada coisa (mesmo a menor das coisas) seja feita como é bom e como é melhor que seja. É uma Providência imanente e não transcendente, que coincide com o Artífice imanente, com a Alma do mundo.

Desse modo, a Providência imanente dos Estóicos, vista por outra perspectiva, revela-se como "Fado" e como "Destino" *(Heimarméne),* ou seja, como inelutável Necessidade. Os estóicos entendiam esse Fado como a série irreversível das causas, como a "ordem natural e necessária de todas as coisa", como a indissolúvel trama que liga todos os seres, como o *logos* segundo o qual as coisas acontecidas aconteceram: "aquelas que acontecem, acontecem; e aquelas que acontecerão, acontecerão." E, posto que tudo depende do *logos* imanente, *tudo é necessário* (assim como tudo é providencial, do modo como vimos), mesmo o acontecimento mais insignificante. Estamos diante de uma antípoda da visão epicurista, que, com a "declinação dos átomos", ao contrário, havia colocado todas as coisas ao sabor do acaso e do fortuito.

Mas, no contexto desse fatalismo, como se salva a liberdade do homem? A verdadeira liberdade do sábio consiste em conformar a própria vontade à do Destino, consiste em querer, com o Fado, aquilo que o Fado quer. Isso é "liberdade", enquanto *aceitação racional do Fado,* que é racionalidade: com efeito, o Destino é o Logos; por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do Logos. Liberdade, pois, é pôr a vida em total sintonia com o Logos. Por isso Cleanto escrevia:

> Guia-me, ó Júpiter, e tu, Destino, ao fim,
> qualquer que este seja, que vos praza assinalar-me.
> Seguirei imediatamente, pois se me atraso,
> por ser vil, mesmo assim deverei alcançar-vos.

Eis uma bela passagem, referida por fonte antiga, que exemplifica muito bem o conceito expresso acima: "Os estóicos também afirmaram com certeza que todas as coisas ocorrem por fado, servindo-se do seguinte exemplo: um cão que está amarrado a um carro, se quiser segui-lo é puxado e o segue, fazendo necessa-

riamente aquilo que também faz por sua vontade; se, ao contrário, não quiser segui-lo, será obrigado, de toda forma, a fazê-lo. A mesma coisa na verdade ocorre com os homens. Mesmo se não quiserem seguir [o Destino], serão em todo caso obrigados a chegar ao que foi estabelecido pelo fado." Sêneca o diria, traduzindo um verso de Cleanto com a sentença lapidar: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" ("O destino conduz aquele que quer, quanto quem não quer").

Mas há ainda um ponto essencial a ser ilustrado no que se refere à cosmologia dos estóicos. Como os pré-socráticos, os estóicos propuseram um mundo gerado e, em conseqüência, corruptível (aquilo que nasce deve, num certo momento, morrer). De resto, era a própria experiência que lhes dizia que, como existe um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que queima, incinera e destrói. No entanto, era impensável que as coisas singulares do mundo fossem sujeitas à corrupção mas não o mundo que é constituído por elas. Assim, a conclusão era obrigatória: o fogo alternadamente cria e destrói; em conseqüência, no fatídico final dos tempos haverá a "conflagração universal", uma combustão geral do cosmos (*ekpýrosis*), que será ao mesmo tempo a purificação do universo, passando a haver somente fogo. À destruição do mundo se seguirá um "renascimento" *(palingénesis),* pelo qual "tudo renascerá de novo exatamente como antes" *(apocatástase):* então renascerá o cosmos, esse mesmo cosmos que continuará pela eternidade a ser destruído e depois reproduzido, não só na estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (numa espécie de eterno retorno), e renascerá cada homem sobre a terra, cuja vida será como foi na sua vida anterior, até nas mínimas particularidades. De resto, idêntico é o Logos-fogo, idêntico é o sêmem, idênticas são as razões seminais, idênticas são as leis em sua explicação, idênticas são as concatenações das causas segundo as quais as razões seminais se desenvolvem em geral e em particular.

Como vimos, o homem ocupa uma posição predominante no âmbito do mundo. Esse privilégio, em última análise, deriva do fato de que, mais do que qualquer outro ser, o homem participa do *Logos* divino. Com efeito, o homem é constituído de corpo e alma, a qual é um fragmento da Alma Cósmica; é, pois, um fragmento de Deus, já que a Alma Universal, como sabemos, é Deus. Naturalmente, a alma é corpórea, ou seja, fogo ou pneuma.

A alma permeia o organismo físico interno, vivificando-o; o fato de este ser material não é impedimento para isso, já que, como sabemos, os estóicos admitem a penetrabilidade dos corpos. Exatamente por permear todo o organismo humano e presidir às suas funções essenciais, a alma é dividida em oito partes pelos estóicos: uma, central, chamada "hegemônica", isto é, a parte que dirige,

coincidindo essencialmente com a razão; cinco partes constituindo os cinco sentidos; a parte que preside à formação; finalmente, a que preside à geração.

Além das oito "partes", os estóicos distinguiram, numa mesma parte, diferentes "funções": assim, a parte hegemônica ou parte principal da alma tem em si a capacidade de perceber, assentir, apetecer e raciocinar.

A alma sobrevive à morte do corpo, pelo menos por um certo período; segundo alguns estóicos, as almas dos sábios sobrevivem até a próxima conflagração.

4.4. **A ética da Estoá antiga**

A parte mais significativa e mais viva da filosofia do Pórtico, contudo, não é sua original e audaz física, mas sim a ética: com efeito, foi com a sua mensagem ética que os estóicos, durante meio milênio, souberam dizer aos homens uma palavra verdadeiramente eficaz, que foi sentida como particularmente iluminadora, acerca do sentido da vida. Para os estóicos, como para os epicuristas, o escopo do viver é a obtenção da felicidade. E a felicidade se persegue vivendo "segundo a natureza".

Se observarmos o ser vivente, em geral constatamos que ele se caracteriza pela constante tendência de *conservar a si mesmo, de "apropriar-se" do próprio ser e de tudo quanto é capaz de conservá-lo, de evitar aquilo que lhe é contrário* e *de "conciliar-se" consigo mesmo e com as coisas que são conformes à própria essência.* Essa característica fundamental dos seres é indicada pelos estóicos com o termo "oikeíosis" (= apropriação, atração = *conciliatio).* Da oikeíosis é que deve ser deduzido o princípio da ética.

Nas plantas e vegetais em geral, essa tendência é inconsciente; nos animais, é consignada a um preciso *instinto* ou *impulso primigênio;* já no homem esse impulso é especificado e sujeito à intervenção da *razão.* Viver "conforme à natureza" significa, pois, viver realizando plenamente essa apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa. Em particular, posto que o homem não é simplesmente ser vivente mas é ser racional, o viver segundo a natureza será um *viver "conciliando-se" com o próprio ser racional, conservando-o e atualizando-o plenamente.*

O fundamento da ética epicurista, desse modo, é marcado por tais conceitos de *oikeíosis* e do instinto originário: com efeito, considerados à sua luz, prazer e dor tornam-se novos parâmetros, não um *prius* (prioridade) mas um *posterius* (elemento secundário), isto é, algo que vem depois e em conseqüência, quando a natureza já buscou e encontrou aquilo que a conserva e realiza. E,

posto que o instinto de conservação e a tendência ao incremento do ser são primeiros e originários, então *"bem" é aquilo que conserva e incrementa o nosso ser e, ao contrário, "mal" é aquilo que o danifica e o diminui.* Ao primeiro instinto está pois estruturalmente ligada a tendência a avaliar no sentido de que todas as coisas são reguladas pelo instinto primeiro: à medida que se mostrem benévolas ou malévolas, as coisas serão consideradas "bem" ou "mal". *O bem é portanto vantajoso e útil; mal é o nocivo.* Mas atenção: como os estóicos insistem em diferenciar o homem de todas as outras coisas, mostrando que ele está determinado não só pela sua natureza puramente animal, mas sobretudo pela natureza racional, isto é, pelo privilegiado manifestar-se do *logos* nele, então o princípio da valorização acima estabelecido assume duas diferentes valências, à medida que é referido à *physis* racional: uma é a que promove a conservação e o incremento da vida animal; outra é a que promove a conservação e incremento da vida da razão e do *logos*.

Pois bem, segundo os estóicos, *o bem moral é exatamente aquilo que incrementa o logos e o mal é aquilo que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício.*

Como considerar então aquilo que é útil ao corpo e à nossa natureza biológica? E como denominaremos o contrário disso? A tendência de fundo do estoicismo é aquela de negar a todos estas coisas o qualificativo de "bem" e de "mal", exatamente porque, como se viu, bem e mal são somente aquilo que é útil e aquilo que é nocivo ao *logos,* portanto, só o bem e o mal moral. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, quer sejam nocivas, quer não, são consideradas "indiferentes" (*adiáphora*) ou, mais exatamente, "moralmente indiferentes". Entre as coisas moralmente indiferentes são conseqüentemente colocadas quer as coisas física e biologicamente positivas, como vida, saúde, beleza, riqueza etc., quer as física e biologicamente negativas, como morte, doença, brutalidade, pobreza, ser escravo ou imperador etc.

Esta nítida separação, operada entre *os bens e os males,* por um lado, e os *indiferentes,* por outro, é indubitavelmente um dos traços mais característicos da ética estóica, que já na Antigüidade foi objeto de enorme estupor e de vivazes concordâncias e dissentimentos, suscitando múltiplas discussões entre os adversários e às vezes entre os próprios seguidores da filosofia do Pórtico. *Com efeito, com esta radical cisão, os estóicos podiam colocar o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males derivados do desmoronamento da antiga* pólis *e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais que se seguiram a tal desmoronamento vinham simplesmente negados como males e confinados entre os "indiferentes".*

Esse era um modo bastante audaz de dar uma nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e só do interior do próprio eu e não do exterior e convencendo-o, assim, de que a felicidade podia ser perfeitamente conseguida de modo absolutamente independente dos eventos externos e que se podia ser feliz até em meio aos tormentos físicos, como também dizia Epicuro.

A lei geral da *oikeíosis* implicava que, dado que é um instinto de todos os seres o de conservar-se a si mesmo e dado que esse próprio instinto é fonte de valorizações, se devia reconhecer como positivo tudo o que o conserva e incrementa, mesmo ao simples nível físico e biológico. Assim, não só para os animais, mas também para os homens, se devia reconhecer como positivo tudo o que está em conformidade com a natureza física e que garante, conserva e incrementa a vida, como, por exemplo, a saúde, a força, o vigor do corpo e dos membros e assim por diante. Os estóicos chamaram esse *positivo segundo a natureza* de "valor" ou "estima", enquanto o oposto negativo chamaram de "falta de valor" ou "falta de estima".

Portanto, os "intermediários" que estão entre os bens e males deixam de ser de todo "indiferentes", ou melhor, embora permanecendo *moralmente indiferentes,* tornam-se, do ponto de vista físico, "valores" e "desvalores".

Daí decorre, em conseqüência, que, da parte da nossa natureza animal, os primeiros serão objeto de "preferência"; os segundos, ao contrário, serão objeto de "aversão". E nasce assim uma segunda distinção, estreitamente dependente da primeira: os indiferentes "preferidos" e os indiferentes "não preferidos" ou "recusados".

Essas distinções correspondiam não só a uma exigência de atenuar realisticamente a excessivamente nítida dicotomia entre "*bens e males*" e "*indiferentes*", por si só paradoxal, mas encontravam nos pressupostos do sistema uma justificação até mesmo maior do que a referida dicotomia, pelas razões já ilustradas. Por isso, é compreensível que a tentativa de Ariston e de Hérilo de defender a absoluta *adiaphoria* ou "indiferença" das coisas que não são nem bens nem males tenha encontrado tão nítida oposição em Crísipo, que defendeu a posição de Zenão e a consagrou definitivamente.

As ações humanas cumpridas em tudo e por tudo segundo o *logos* chamam-se "ações moralmente perfeitas"; as contrárias são "ações viciosas ou erros morais". Mas, entre as primeiras e as segundas, há todo um feixe de ações relacionadas com os "indiferentes". Quando essas ações forem cumpridas "conforme à natureza", vale dizer, de modo racionalmente correto, terão uma plena justificação moral, chamando-se assim "ações convenientes" ou

"deveres". A maior parte dos homens, que é incapaz de ações "moralmente perfeitas" (porque, para cumpri-las, é necessário adquirir a ciência perfeita do filósofo, já que a virtude, como aperfeiçoamento de racionalidade humana, só pode ser ciência, como queria Sócrates), é, no entanto, capaz de "ações convenientes", ou seja, é capaz de absorver "deveres". O que as leis mandam (as quais, para os estóicos, longe de serem convenções, são expressões da Lei eterna que provém do *Logos* eterno) são "deveres" que, no sábio, graças à perfeita disposição do seu espírito, tornam-se verdadeiras e exatas ações morais perfeitas, enquanto que, no homem comum, permanecem só ao nível das "ações convenientes".

Esse conceito de *kathékon* é substancialmente uma criação estóica. Os romanos, que o traduziram pelo termo "officium", com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de "dever". Obviamente, antes dos estóicos, pode-se encontrar entre os gregos o correspondente daquilo que o Pórtico chama de *kathékon,* expresso de vários modos, mas nunca reduzido unitariamente a problema e não formulado com precisão consciente. Max Pohlenz pensa que Zenão pode ter extraído do patrimônio espiritual semítico o conceito de "mandamento", tão familiar aos hebreus, criando então o conceito de *kathékon* pelo enxerto do conceito de mandamento no conceito grego de *physis.* Isso é verossímil. Mas o certo é que Zenão e a Estoá, com a elaboração do conceito de *kathékon,* deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grande relevo: com efeito, embora modulado de várias maneiras, o conceito de "dever" se manteve como uma verdadeira categoria do pensamento moral ocidental. Mas os estóicos também apresentaram novidades no que diz respeito à interpretação do viver social.

O homem é impulsionado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo. Mas esse instinto primordial não está orientado somente para a conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a *oikeíosis* aos seus filhos e aos seus parentes e mediatamente a todos os seus semelhantes. Em suma: é a natureza que, como impõe o amar a si mesmo, impõe também amar aos que geramos e aqueles que os geraram; e é a natureza que impulsiona o indivíduo a unir-se aos outros e também a ser útil aos outros.

De ser que vive encerrado em sua individualidade, como queria Epicuro, o homem torna-se "animal comunitário". E a nova fórmula demonstra que não se trata de uma simples retomada do pensamento aristotélico, que definia o homem como "animal político": o homem, mais ainda do que ser feito para associar-se numa Pólis, é feito para consorciar-se com todos os homens. Nessa base,

os estóicos só podiam ser fautores de um ideal fortemente cosmopolita.

Com base em seu conceito de *physis* e de *logos,* os estóicos, mais do que os outros filósofos, também souberam colocar em crise antigos mitos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, bem como a instituição da escravidão: a nobreza é chamada cinicamente de "escória e raspa da igualdade"; todos os povos são declarados capazes de alcançar a virtude; o homem é proclamado estruturalmente livre: com efeito, "nenhum homem é, por natureza, escravo". Os novos conceitos de nobreza, de liberdade e de escravidão ligam-se à sabedoria e à ignorância: o verdadeiro homem livre é o sábio, o verdadeiro escravo é o tolo.

Dessa forma, os pressupostos da política aristotélica são completamente infringidos: pelo menos ao nível do pensamento, o logos reestabeleceu a igualdade fundamental entre os homens.

Um último ponto a considerar: a célebre doutrina da "apatia". As paixões, das quais depende a infelicidade do homem, são, para os estóicos, erros da razão ou, de qualquer modo, conseqüências deles. Enquanto tais, ou seja, enquanto erros do logos, é claro que não tem sentido, para os estóicos, "moderar" ou "circunscrever" as paixões: como já dizia Zenão, elas devem ser destruídas, extirpadas e erradicadas totalmente. Cuidando do seu logos e fazendo-o ser o mais possível reto, o sábio não deixará sequer nascerem as paixões em seu coração ou as aniquilará ao nascerem. Essa é a célebre "apatia" estóica, isto é, o tolhimento e a ausência de toda paixão, que é sempre e só perturbação do espírito. *A felicidade, pois, é apatia e impassibilidade.*

A apatia que envolve o estóico é extrema, acabando por se tornar verdadeiramente enregelante e até inumana. Com efeito, considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o estóico deve extirpá-las de si, como se lê neste testemunho: "A misericórdia é parte dos defeitos e vícios da alma: misericordioso é o homem estulto e leviano. (...) O sábio não se comove em favor de quem quer que seja; não condena ninguém por uma culpa cometida. Não é próprio do homem forte deixar-se vencer pelas imprecações e afastar-se da justa severidade."

A ajuda que o estóico dá aos outros homens só poderá, assim, ser asséptica, longe de qualquer "simpatia" humana, exatamente como o frio logos está distante do calor do sentimento. Assim, o sábio deve se mover entre os seus semelhantes em atitude de total distanciamento, seja quando fizer política, seja quando se casar, seja quando cuidar dos filhos, seja quando fizer amizades, acabando por tornar-se estranho à própria vida: com efeito, o estóico não é um entusiasta da vida, nem um amante dela, como o epicurista. E, enquanto Epicuro apreciava até os últimos instantes da vida e

os gozava, feliz embora entre os tormentos do mal, Zenão numa atitude paradigmática, após uma queda na qual divisou um sinal do Destino, atirava-se, quase feliz por terminar a vida, aos braços da morte, gritando: "Venho, por que me chamas?"

4.5. O médio estoicismo: Panécio e Possidônio

Panécio (nascido em Rodes em cerca de 185 a.C. e morto no início do século I a.C.) tornou-se chefe da Estoá em 129 a.C. Teve o mérito de reconduzir a escola ao antigo esplendor, embora ao preço de alguns compromissos ecletizantes. Modificou alguns pontos da psicologia e recuperou alguns aspectos da física (abandonou a idéia da conflagração cósmica e abraçou a idéia da eternidade do mundo). Mas, principalmente, mitigou a aspereza da ética, sustentando que a virtude não é suficiente para a felicidade, sendo preciso ainda boa saúde, meios econômicos necessários e força. Valorizou os "deveres", dedicando a eles toda a sua atenção. Por fim, repudiou a apatia. A importância de Panécio está principalmente na valorização dos "deveres". A sua obra *Sobre os deveres* influenciou muito Cícero, que reteve de Panécio o conceito de "officium", transmitindo-o ao Ocidente como uma conquista definitiva do pensamento moral.

Possidônio (nascido em Apanca entre 140 e 130 a.C. e morto após 51 a.C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio imprimira à Estoá. Mas não lhe sucedeu como professor, preferindo abrir uma escola em Rodes. Compartilhava da idéia fundamental do mestre segundo a qual a verdade não está necessariamente encerrada só nos dogmas do Pórtico, podendo portanto advir oportunas contribuições de outras escolas. Assim, Possidônio abriu o Pórtico às influências platônicas e aristotélicas, não hesitando em corrigir Crísipo com Platão, embora mantendo substancialmente firme a visão da Estoá.

Mais do que pelas tentativas de correção dos dogmas da Estoá (das quais, por outro lado, estamos escassamente informados, pois só possuímos fragmentos delas), Possidônio se distinguiu pelos seus formidáveis conhecimentos científicos. Provavelmente, o seu maior mérito consiste, como destacaram pesquisas recentes, em ter procurado atualizar a doutrina estóica em relação ao progresso que as ciências alcançaram depois da fundação do Pórtico. É certo que, pela vastidão dos conhecimentos e variedades do saber, Possidônio foi a mente mais universal que a Grécia teve depois de Aristóteles. E seus contemporâneos bem se deram conta da excepcionalidade da personagem, tanto que muitos iam a Rodes escutá-lo, não só provindos da Grécia, mas também de Roma; chegaram a visitá-lo até personalidades como Cícero e o grande Pompeu. Esta

passagem de Cícero, melhor que nenhuma outra, dá uma idéia da estatura de Possidônio: "Também eu vi Possidônio muitas vezes pessoalmente, mas quero narrar aquilo que Pompeu contava sobre ele. Pompeu voltava da Síria. Chegando a Rodes, quis ouvir Possidônio. Disseram-lhe que este estava muito doente — tivera uma violenta crise de artrite —, mas Pompeu quis ver de qualquer jeito o grande filósofo. Quando chegou até ele, saudou-o, elogiou-o e disse-lhe que lamentava não poder ouvi-lo. Então Possidônio respondeu: Não, não: não permitirei nunca que, por culpa de uma dor física, um homem como você tenha vindo até aqui para nada. E assim Possidônio, deitado na cama, como narra Pompeu, discutiu com profundidade e eloqüência exatamente a tese de que não há nenhum bem fora do bem moral. E, nos momentos em que a dor era mais intensa, repetia: Não apareça, dor! Estou doente, sim, mas nunca admitirei que seja um mal." A antiga doutrina do Pórtico, segundo a qual a dor física não é um "verdadeiro" mal, encontra neste testemunho uma esplêndida confirmação.

5. O ceticismo e o ecletismo

5.1. Pirro e o ceticismo moral

Antes ainda que Epicuro e Zenão fundassem suas escolas, Pirro, da cidade de Élida, a partir de 323 a.C. (ou pouco depois), difundia o seu novo verbo "cético", dando assim início a um movimento de pensamento destinado a ter um notável desenvolvimento no mundo antigo e também destinado, como o Jardim e a Estoá, a criar um novo modo de pensar e uma nova atitude espiritual, que permaneceriam como pontos fixos de referência na história das idéias do Ocidente.

Pirro nasceu em Élida entre 365 e 360 a.C. Juntamente com Anaxarco de Abdera, um filósofo seguidor do atomismo, tomou parte na expedição de Alexandre ao Oriente (334-323 a.C.), um acontecimento que deveria incidir profundamente em seu espírito, demonstrando-lhe como podia ser imprevistamente destruído tudo o que até então era considerado indestrutível e como diversas convicções arraigadas dos gregos eram infundadas. No Oriente, Pirro encontrou os gimnosofistas, uma espécie de sábios da Índia, com os quais aprendeu que tudo é vaidade (um destes gimnosofistas, chamado Calano, matou-se voluntariamente, jogando-se entre as chamas e suportando impassível os espasmos das queimaduras). Em cerca de 324-323 a.C., Pirro retornou a Élida, onde viveu e ensinou, sem nada escrever. Morreu entre 275 a 270 a.C.

Pirro não fundou uma escola propriamente dita. Seus discí-

pulos ligaram-se a ele fora dos esquemas tradicionais. Mais do que verdadeiros discípulos, tratava-se de apreciadores, admiradores e imitadores, homens que buscavam no mestre sobretudo um novo *modelo de vida*, um *paradigma existencial* ao qual fazer referência constante, uma prova segura de que, apesar dos trágicos eventos que convulsionavam os tempos e malgrado o desmoronamento do antigo quadro de valores ético-políticos, a felicidade e a paz de espírito ainda podiam ser alcançadas, quando se considerava até mesmo impossível construir e propor um novo quadro de valores.

Nisso consiste a novidade que distingue a mensagem de Pirro, não apenas, obviamente, da dos filósofos anteriores, que buscavam a solução de outros problemas, mas também da dos filósofos de sua época, dos fundadores do Jardim e do Pórtico, que buscavam a solução do mesmo problema de fundo, ou seja, o problema da vida: consiste, precisamente, na convicção de que é possível viver "com arte" uma vida feliz, *ainda que sem a verdade e sem os valores, pelo menos como eles haviam sido concebidos e venerados no passado.*

Como Pirro chegou a essa convicção, tão atípica em relação ao racionalismo característico dos gregos? E como pôde deduzir uma "regra de vida" e construir uma "sabedoria" renunciando ao ser e à verdade e declarando que todas as coisas são aparências vãs?

A resposta de Pirro está contida num testemunho precioso do peripatético Aristócles, que a extraiu das obras de Tímon, discípulo imediato de Pirro: "Pirro de Élida (...) não deixou nada escrito, mas seu discípulo Tímon afirma que aquele que quer ser feliz deve atentar para estas três coisas: 1) em primeiro lugar, como são as coisas, por natureza; 2) em segundo lugar, qual deve ser nossa disposição em relação a elas; 3) finalmente, o que nos ocorrerá, se nos comportarmos assim. Tímon diz que Pirro mostra que as coisas: 1) São igualmente sem diferença, sem estabilidade, indiscriminadas; logo nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. 2) Não é pois necessário ter fé nelas, mas sim permanecer sem opiniões, sem inclinações, sem agitação, dizendo a respeito de tudo: 'não é mais do que não é', 'é e não é' ou 'nem é, nem não é'. 3) Aos que se encontrarem nessa disposição, Tímon diz que derivará em primeiro lugar a apatia, depois a imperturbabilidade."

1) Dos três pilares do pirronismo, fixados nessa passagem, o mais difícil de interpretar é o primeiro, que é, contudo, o mais importante. A dificuldade reside no seguinte: Pirro quer dizer que as coisas são, *em si mesmas,* indiferentes, incomensuráveis e indiscerníveis ou que são tais não em si mesmas, mas só *para nós?* A indiferença das coisas é objetiva ou subjetiva? A maior parte dos intérpretes (em grande parte sob a influência do ceticismo poste-

rior), no passado, acreditou que Pirro pretendesse simplesmente dizer que *nós, homens,* não temos instrumentos adequados (sentidos e razão), para chegar a captar as diferenças, as medidas e as determinações das coisas. Mas, na realidade, o texto parece afirmar o contrário. Ou seja, ele, não diz que, uma vez que as sensações e opiniões são inadequadas, as coisas *para nós* resultam indiferenciadas, incomensuráveis e indiscriminadas; mas, ao contrário, diz que *as próprias coisas são indiferenciadas, incomensuráveis e indiscriminadas* e que "em conseqüência disso", os sentidos e opiniões não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso. Em suma, são as coisas que, como se disse, tornam os sentidos e a razão incapazes de verdade e falsidade e não vice-versa. Assim, Pirro negou o ser e os princípios do ser e resolveu tudo na aparência, como mostra um outro testemunho importante de Tímon: "Mas, onde alcança, a aparência domina totalmente." Esse "fenômeno" (aparência), como podemos ver, transformou-se, nos céticos posteriores, no fenômeno entendido como aparência de algo que está além do aparecer (ou seja, de uma "coisa em si"). Dessa transformação foram extraídas numerosas deduções que, na verdade, não parecem estar presentes em Pirro.

A posição de Pirro é mais complexa, como resulta de um outro fragmento de Tímon, que pôs em seus lábios estas palavras:

> Ora direi, como me parece ser,
> uma palavra de verdade, tendo um reto cânon,
> que eterna é a natureza do divino e do bem,
> dos quais deriva para o homem a vida mais igual.

As coisas, segundo nosso filósofo, resultam ser mera aparência, não mais em função do pressuposto dualista da existência de "coisas em si" e, como tais, inacessíveis a nós, mas em função da contraposição à "natureza do divino e do bem", da qual fala o fragmento de Tímon. Medido com o metro dessa "natureza do divino e do bem", tudo parece irreal para Pirro e como tal é "vivido" por ele até praticamente, como veremos.

Se assim é, não se pode negar a existência de um substrato quase religioso a inspirar o ceticismo pirroniano. O abismo que ele cava entre a única "natureza do divino e do bem" e todas as outras coisas implica uma visão quase mística das coisas e uma valorização da vida que é de um extremo rigor, mesmo porque não concede às coisas do mundo nenhum significado autônomo, porquanto concede realidade ao divino e ao bem. Essa interpretação permite explicar o motivo pelo qual Cícero nunca considerou Pirro como cético, mas sim como moralista que professava uma doutrina extremista, segundo a qual a "virtude" era o único "bem", em relação ao qual todo o restante não merecia ser buscado (é bastante significativo o fato de que Cícero mencione sempre Pirro junto com Ariston, que

foi o mais rigoroso dos estóicos e que é notório por ter negado energicamente a cômoda admissão da distinção dos "intermediários" entre bem e mal em valores e desvalores). A ligação precisa e sistemática de Pirro com o ceticismo advém só com Enesídemo, o que explica — entre outras coisas — não só a posição de Cícero, mas também o fato bastante significativo de que um seguidor de Pirro, chamado Numênio tenha exatamente afirmado que o mestre "também dogmatizava", ou seja, que tinha "também alguma certeza".

2) Se as coisas são indiferentes, incomensuráveis e indiscerníveis e se, em conseqüência, os sentidos e a razão não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso, a única atitude concreta que o homem pode ter é a de não ter nenhuma fé, nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer *"adóxastos"*, quer dizer, permanecer "sem opinião", ou seja, *abster-se de julgar* (o opinar é sempre um julgar) e, em conseqüência, permanecer "sem nenhuma inclinação" (não se inclinar mais em direção a uma coisa do que em direção a outra) e permanecer "sem agitação", ou seja, não se deixar comover por algo, isto é, "permanecer indiferente".

Esta "abstenção de juízo" se expressaria posteriormente com o termo *"epoché"*, que é de derivação estóica. Como foi bem destacado recentemente, Zenão afirmava para o sábio a necessidade de não dar assentimento, ou seja, de "suspender o juízo" *(epoché)* em face ao que é incompreensível (e de dar assentimento só ao que é evidente); Arcesilau e Carnéades (como veremos), em polêmica com os estóicos, sustentam que o sábio "deve suspender o juízo" sobre todas as coisas, porque nada é evidente. O termo *"epoché"* foi retomado até pelo neopirronista Enesídemo para expressar o conceito da *abstenção de juízo,* tornando-se um termo técnico referido também a Pirro. Parece correto, pois, concluir que Pirro falava de "abstenção de juízo" ou "ausência de juízo" (que, como veremos, conduz à "afasia") e que o termo *epoché* é posterior, mas expressa o mesmo conceito.

3) Muitas vezes, na *Metafísica,* Aristóteles repisa o conceito de que quem nega o princípio supremo do ser, para ser coerente com essa negação, deveria calar e não expressar absolutamente nada. E tal é precisamente a conclusão a que Pirro chega, proclamando a "afasia". E a *afasia* comporta a *ataraxia,* ou seja, a ausência de perturbação, a quietude interior, "a vida mais igual".

Pirro foi famoso por ter dado provas, em muitos casos, de tal ausência de perturbação e de total indiferença. Narra-se que duas vezes mostrou pouca imperturbabilidade. Numa dessas vezes, agitou-se sob o ataque de um cão enraivecido. E, a quem o reprovou

por não ter sabido mostrar e manter a *imperturbabilidade*, respondeu que "era difícil despojar completamente o homem". Nessa resposta, indubitavelmente, está contida a marca do filosofar pirroniano. Esse "despojar completamente o homem" não tem por fim a anulação total do homem, ou seja, o não-ser absoluto, mas, ao contrário, coincide com a realização daquela natureza do divino e do bem, da qual deriva, para o homem, a vida mais igual", de que fala o fragmento de Tímon, ou seja, a realização daquela vida que não sente o peso das coisas, as quais, em relação àquela natureza, são apenas aparências indiferentes, incomensuráveis e indiscriminadas. O "depojar completamente o homem" é a realização daquela imperturbabilidade do sábio, é viver a "vida igualíssima" que compartilha a "natureza do divino e do bem, que é eterna", enquanto é superação das frágeis aparências e anulação de todos os seus efeitos, fugazes e contraditórios, sobre nós.

O sucesso alcançado por Pirro é bastante significativo: com efeito, ele demonstra que não nos encontramos diante de um caso esporádico nem de um sentir estranho à sua época, devido às influências do Oriente, mas que, ao contrário, *encontramo-nos diante de um homem que foi essencialmente considerado como um modelo e até como um intérprete dos ideais da sua época*. Muitos dos traços do sábio estóico refletem os traços do sábio cético: o próprio Epicuro admirava o modo de viver de Pirro e freqüentemente pedia a Nausífanes notícias dele. Em sua terra, Pirro foi estimado e honrado a ponto "de ser eleito sumosacerdote": e Tímon chegou a cantá-lo como "semelhante a um Deus".

O discípulo mais significativo de Pirro foi Tímon de Fliunte (nascido entre 325 e 320 a.C. e morto entre 235 a 230 a.C.)

A importância de Tímon reside em ter posto por escrito as doutrinas do mestre, em tê-las sistematizado e em ter tentado pô-las em confronto com as dos outros filósofos, lançando-as assim em circulação. Se Tímon não houvesse existido, a história do ceticismo provavelmente não teria sido a que foi e o patrimônio pirroniano talvez se tivesse dispersado em grande parte.

Segundo algumas fontes, com Tímon a escola acaba e silencia no século I a.C. Outras fontes, ao contrário, dão uma lista de nomes que atestariam a continuidade da escola até Sexto Empírico e Saturnino, que foram os últimos céticos da Antigüidade. Mas, mesmo que tenha sido assim, os representantes da escola, depois de Tímon e Enesídemo, permaneceram somente como nomes vazios, privados de significado. Com Enesídemo se inaugura, na realidade, uma nova fase do ceticismo, da qual falaremos no próximo capítulo.

5.2. A Academia cética de Arcesilau

O ceticismo não se exaure com o círculo de pensadores vinculados a Pirro: enquanto Tímon fixava e desenvolvia nos seus escritos as linhas mestras do pirronismo, na Academia platônica Arcesilau (nascido em Pitana mais ou menos em 315 a.C. e morto aproximadamente em 240 a.C.) inaugurava uma nova fase da escola, assumindo posições em certos aspectos próximas às de Tímon e Pirro. O método irônico-refutatório que Sócrates e Platão usavam para buscar o verdadeiro foi largamente usado por Arcesilau no novo sentido cético, sendo por ele dirigida de modo maciço e implacável principalmente contra os estóicos, particularmente contra Zenão. Tratava-se de refutar a Estoá com suas próprias armas e reduzi-la ao silêncio. Em especial, Arcesilau contrapôs uma crítica acerba ao critério estóico da verdade, que os filósofos do Pórtico identificavam, como sabemos, à "representação cataléptica". O eixo de sua crítica consistia no seguinte: "Se a apreensão é o assentimento da representação catalética, ela não existe em primeiro lugar porque o assentimento não se dá em relação à representação, mas em relação à razão (com efeito, os assentimentos são juízos); em segundo lugar, porque não se encontra nenhuma representação que resulte a tal ponto *verdadeira* que exclua qualquer *falsidade.*" Sendo assim, quando assentimos, corremos o risco de assentir a qualquer coisa que também pode ser falsa. Desse modo, aquilo que nasce do assentimento *nunca* pode *ser certeza e verdade, mas somente opinião.* Então, das duas, uma: ou o sábio estóico deverá contentar-se com opiniões ou então se isto é inaceitável para o sábio, dado que sábio é só aquele que possui a verdade, ele deverá suspender o assentimento, ser "acatalético". A "suspensão de juízo" que os estóicos recomendavam só nos casos de falta de evidência, é assim generalizada por Arcesilau, uma vez estabelecido que "nunca existe evidência absoluta".

Já destacamos que a *epoché,* como termo, senão também como conceito, parece ser invenção de Arcesilau e não de Pirro, enraizada exatamente no contexto dessa polêmica antiestóica. Como vimos, contudo, Pirro já falava de "abstenção de juízo" e de *"adoxia".* Assim, Arcesilau aprofundou e desenvolveu o conceito pirroniano e o aplicou habilmente à polêmica antiestóica.

Naturalmente, os estóicos reagiram vivamente, objetando que a suspensão radical do assentimento implicava a impossibilidade de resolver o problema da vida (o único problema que, bem sabemos, interessava à filosofia da época) e tornava impossível qualquer ação. E Arcesilau respondeu com o argumento do *"eúlogon"* ou do "razoável", que pode ser resumido do seguinte modo: não é verdade que, suspendendo o juízo, a ação moral torna-se impos-

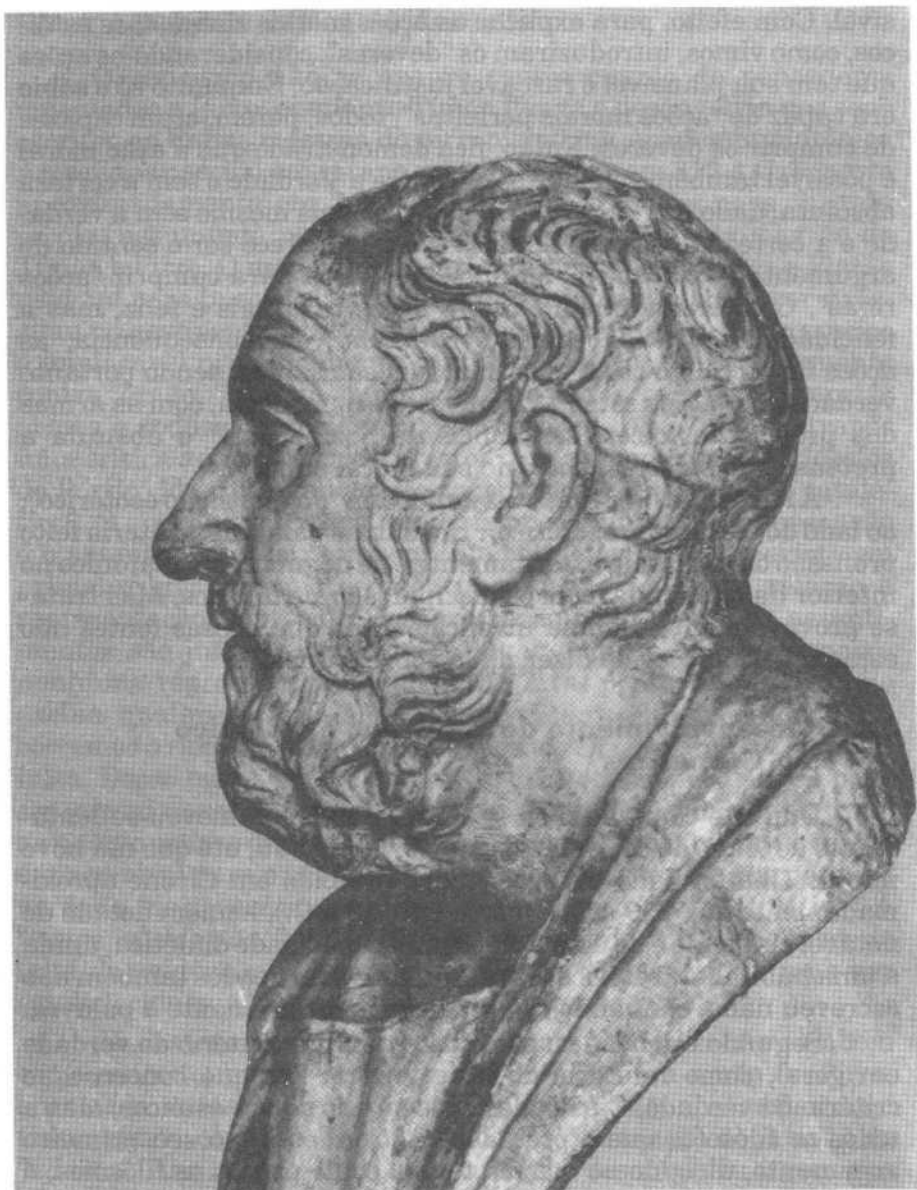
sível. Com efeito, para explicar as ações morais comuns, os estóicos, como vimos, introduziram os "deveres", considerando-os ações que têm sua plausível e razoável justificação. Enquanto só o sábio era capaz de "ações morais perfeitas", todos, porém, eram capazes de cumprir os deveres. Então, fica demonstrado que a ação moral é possível também sem que se encontre a Verdade e sem a certeza absoluta, dado que os "deveres" são possíveis mesmo sem a verdade e a certeza absoluta. E mais — e esse parece ser o sentido do argumento — o razoável ou plausível basta para cumprir "ações retas". Com efeito, quem cumpre ações razoáveis é feliz, mas a felicidade implica sabedoria *(phrónesis);* em conseqüência, as ações feitas com o critério do razoável são sábias, sendo portanto verdadeiras "ações retas". E com isto se demonstra, com as armas dos próprios estóicos, ser suficiente o "razoável" e absurda a pretensão do sábio estóico e de sua moral superior

A Arcesilau, por fim, é atribuído um "dogmatismo esotérico", ao lado do "ceticismo exotérico". Em outras palavras, ele teria feito profissão de ceticismo externamente e de dogmatismo platônico no interior da Academia, com os discípulos mais íntimos. Mas tratase provavelmente de uma invenção, dado que nossas fontes não estão em condições de dizer nada sobre a questão.

5.3. **O desenvolvimento do ceticismo acadêmico com Carnéades**

Durante cerca de meio século a Academia moveu-se lentamente ao longo do caminho aberto por Arcesilau, até que um novo impulso lhe foi dado por Carnéades (nascido em Cirene aproximadamente em 219 a.C. e morto em 129 a.C.), homem dotado de notável empenho e de uma excepcional capacidade dialética, unida a uma habilidade retórica extraordinária. Carnéades também não escreveu nada, confiando seu magistério inteiramente à palavra.

Segundo Carnéades, não existe nenhum critério de verdade em geral, como refere uma fonte antiga: 'No que concerne ao critério de verdade, Carnéades opôs-se não só aos estóicos, mas a todos os filósofos que o precederam. Com efeito, o seu primeiro argumento, dirigido ao mesmo tempo contra todos os filósofos, é aquele com base no qual estabelece que não existe em absoluto nenhum critério de verdade: nem o pensamento, nem a sensação, nem a representação, nem qualquer das coisas que existem; com efeito, todas as coisas, em seu conjunto, nos enganam."

Faltando um critério absoluto e geral de verdade, desaparece também toda possibilidade de encontrar qualquer verdade particular. Mas nem por isto desaparece também a necessidade da ação. É exatamente para resolver o problema da vida que Carnéades

Carnéades (que viveu entre os séculos III e II a.C.) foi o mais insigne representante da Academia cética.

cogita sua célebre doutrina do "provável", que pode ser resumida como segue.

a) A representação, em relação ao objeto, "é" verdadeira ou falsa; porém, em relação ao sujeito, "aparece" como verdadeira ou falsa. Posto que a verdade objetiva foge do homem, só resta ater-se ao critério daquilo que "parece verdadeiro" — e isto é o "provável" *(pithanón)*.

b) Posto que as representações estão sempre conjugadas e coligadas entre si, um grau mais elevado de credibilidade oferece a representação que se faz acompanhar de outras que lhe são conexas, de tal maneira que não seja contradita por nenhuma destas. Então, temos a representação "persuasiva e não contradita" que possui, obviamente, um grau maior de probabilidade.

c) Por fim, temos a representação "persuasiva não contradita e examinada por todos os ângulos" quando, às características das duas precedentes, acrescenta-se ademais a garantia de um exame metódico completo de todas as representações conexas. E aqui temos um grau ainda maior de probabilidade. Nas circunstâncias em que for preciso ter que decidir com urgência, devemos nos contentar com a primeira representação; se tivermos mais tempo, procuraremos a segunda; se tivermos à disposição todo o tempo para proceder ao exame completo, a terceira.

Com base nessa doutrina, falou-se de "probabilismo carneadiano", considerando-se esse probabilismo como uma posição intermediária entre ceticismo e dogmatismo. Recentemente, a crítica mostrou que a doutrina do "provável" de Carnéades, mais que como profissão de dogmatismo mitigado, deve ser entendida como argumentação dialética voltada para derrubar o dogmatismo dos estóicos (assim como acontece na doutrina do razoável ou do plausível de Arcesilau). Em outros termos, Carnéades teria procurado mostrar que, como não existe critério absoluto de verdade, o sábio estóico regulava-se, como todos os homens comuns, segundo o critério do provável.

Eis o seu raciocínio: se não existe representação abrangente, tudo é incompreensível (acataléptico) e a conseqüente posição a assumir é a) ou a *epoché,* isto é, a suspensão do assentimento e do juízo, ou então b) o assentimento dado àquilo que é ainda objetivamente incompreensível. Se, teoricamente, a primeira posição é a correta, ao contrário, é a segunda que praticamente nós, como homens, somos obrigados a abraçar para viver. Nem os estóicos podem ser exceção: portanto, o seu agir não deve se fundar num quimérico critério absoluto da verdade, mas no critério da probabilidade, que não é um critério objetivo, mas subjetivo e de qualquer forma, é o único do qual o homem dispõe.

5.4. A reviravolta eclética da Academia com Fílon de Larissa

A partir do século II a.C., faz-se sempre mais forte até tornar-se dominante no século I a.C. e ainda mais tarde, a tendência ao "ecletismo" (termo derivado do grego *ek-léghein,* que significa: "escolher e reunir, tomando de várias partes"), que visava reunir e fundir o melhor (ou o que era considerado tal) das várias escolas.

As causas que produziram esse fenômeno são numerosas: a exaustão da vitalidade das escolas singulares, a polarização unilateral de sua problemática, a erosão de muitas barreiras teóricas operada pelo ceticismo, o difundido probabilismo da Academia, a influência do espírito prático romano e a valorização do senso comum.

Todas as ecolas foram contagiadas. O Jardim ressentiu-se pouco, por causa de sua atitude fechada a qualquer discussão e possibilidade de modificações, marca de Epicuro. O Perípatos aristotélico ressentiu-se moderadamente. Mais acentuadamente ressentiu-se a Estoá que, por outro lado, soube sempre conservar o autêntico espírito originário que a sustentava. A total disponibilidade para a instância eclética deu-se com a Academia que, mais uma vez, inverteu a rota, repudiando o ceticismo radical. De resto, era lógico que a Academia devesse tornar-se a tribuna do verbo eclético: já com Arcesilau ela renunciara à fidelidade ao próprio patrimônio espiritual e ao próprio passado, não tendo assim nada a conservar como razão da própria existência, ainda mais que o ceticismo dialético que abraçara devia fatalmente levar a desaguadouros ecléticos.

O ecletismo foi introduzido oficialmente na Academia por Fílon de Larissa (que se tornou chefe da escola por volta de 110 a.C.). A novidade de Fílon, introduzida por volta de 87 a.C. através de dois livros escritos em Roma, deveria indubitavelmente ser aquela que Sexto Empírico assinala na seguinte passagem: "Fílon afirma que, quanto ao critério estóico, isto é, à representação catalética, as coisas são incompreensíveis; *mas, quanto à natureza das coisas mesmas, compreensíveis"*.

A passagem, na interpretação de Cícero, diria isto: o critério de verdade estóico (a representação compreensiva) não rege; e, posto que não rege o critério estóico, que é o mais refinado, não rege nenhum critério; isto não implica, todavia, que as coisas sejam "objetivamente incompreensíveis"; elas são, simplesmente, "incompreendidas por nós". Com esta afirmação, Fílon se coloca fora do ceticismo. Com efeito, dizer que as coisas "são compreensíveis

quanto à sua natureza" significa fazer uma afirmação cuja pretensa intencionalidade ontológica é "dogmática", segundo os cânones céticos. Com efeito, significa admitir uma verdade ontológica, mesmo negando a possibilidade do seu correspondente lógico e gnosiológico. O cético não pode dizer "a verdade existe, eu é que não a conheço", mas só pode dizer: "não sei se a verdade existe; sou eu, em todo caso, quem não a conhece".

Fílon deve ter sido impelido a essa inovação, como os historiadores da filosofia bem o notaram há tanto tempo, por uma objeção proposta pelo discípulo Antíoco à doutrina de Carnéades, que a pusera em situação de xeque-mate. Carnéades dissera: a) existem representações falsas (que, assim, não dão lugar a nenhuma certeza), b) não existem representações verdadeiras que se distingam perfeitamente das falsas por seu caráter específico (e, em conseqüência, não se pode distinguir com nitidez as representações certas das não certas). Mas Antíoco objetou o que segue: a primeira proposição (que admite com nitidez a possibilidade de distinguir representações falsas) contradiz a segunda (que diz o contrário) e vice-versa; logo, se se aceita a primeira, exclui-se a segunda; se se aceita a segunda, exclui-se a primeira; em todo o caso, fica abalada a base da posição carneadiana.

Eis, então, a resposta de Fílon, que Cícero faz sua: não é necessário suprimir totalmente a verdade, mas é necessário admitir a distinção entre verdadeiro e falso; todavia, não temos um critério que nos leve a esta verdade e, assim, à certeza, mas temos somente aparências, que conduzem à *probabilidade.* Não chegamos à percepção certa da verdade objetiva, mas nos avizinhamos dela com a *evidência do provável.*

Nasce assim um novo conceito de "provável", que não é mais o irônico-dialético, com o qual Carnéades refutava os estóicos, porque este vem carregado de uma valência decisivamente positiva, que está ausente no contexto carneadiano. Com efeito, a admissão da existência da verdade dá uma intencionalidade ontológica ao "provável" que, em conseqüência, torna-se "aquilo que, para nós, está no lugar do verdadeiro" e se distingue do não-provável, exatamente enquanto se avizinha do verdadeiro.

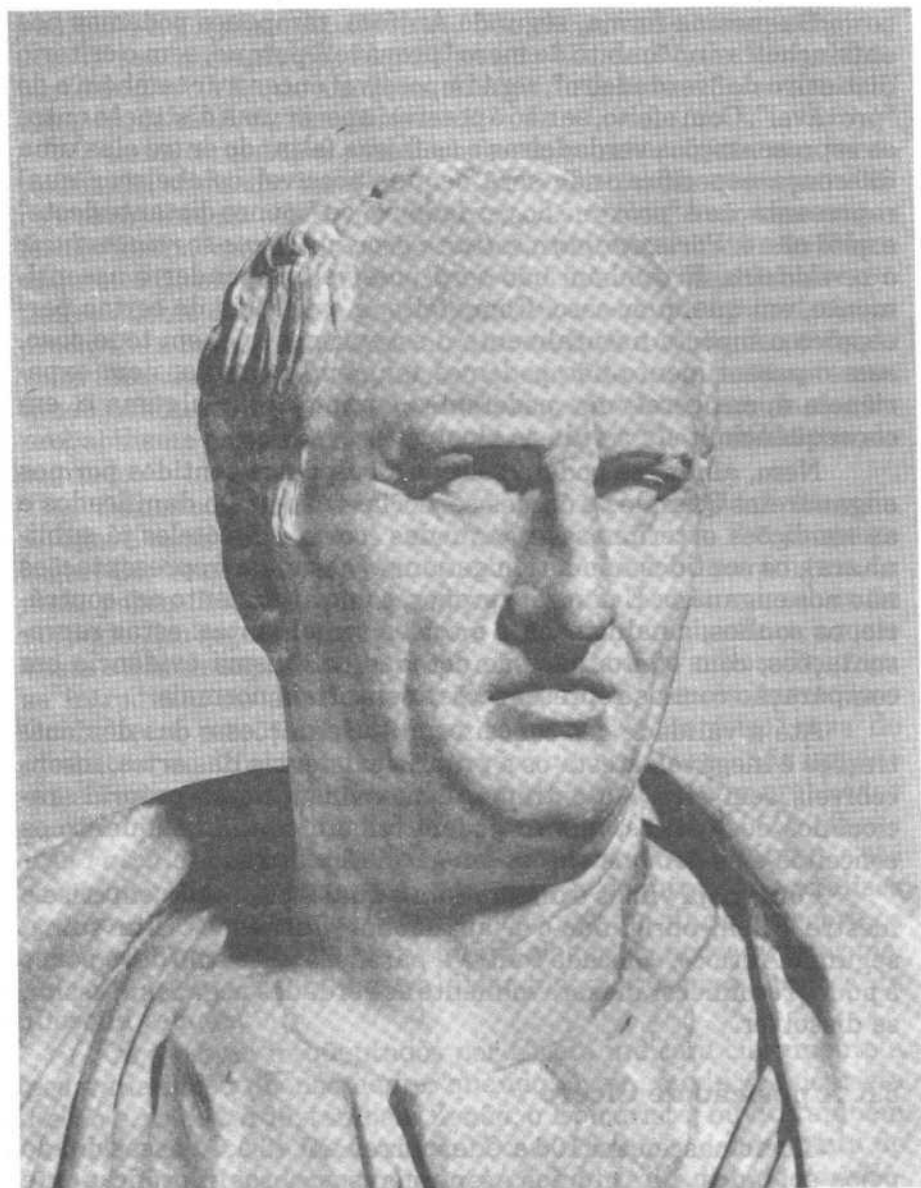
Carnéades nega as duas proposições estóicas: a) o verdadeiro existe, b) existe um critério para colher o verdadeiro; Fílon nega somente a segunda. Mas a admissão da primeira muda o sentido da negação da segunda e, principalmente, modifica a valência do "provável" que, posto ao lado de uma verdade objetiva, torna-se de qualquer modo seu reflexo positivo.

5.5. A consolidação do ecletismo com Antíoco de Áscalon

Antíoco, que foi discípulo de Fílon (nasce por volta do início dos anos vinte do século II a.C. e morre depois do 69 a.C.), separou-se do ceticismo carneadiano antes do mestre e, assim, como já dissemos, com suas críticas, induziu o mestre a mudar de rota. Mas, enquanto Fílon se limitava a afirmar a existência da verdade objetiva sem ter a coragem de declará-la cognoscível pelo homem e colocava no lugar da certerza a probabilidade positiva, Antíoco deu o grande passo, com o qual se encerra definitivamente a história da Academia cética, declarando a verdade não somente *existente,* mas também *cognoscível* e substituindo a probabilidade pela *certeza veritativa.*

Com base em tais afirmações, ele podia muito bem se apresentar como o restaurador do verdadeiro espírito da Academia. Todavia, às aspirações de Antíoco não corresponderam efetivos resultados. Na Academia de Antíoco, de fato, não é Platão que renasce, mas sim um amontoado eclético de doutrinas verdadeiramente acéfalo, sem alma e privado de vida autônoma. Contudo, ele estava convencido de que o platonismo e o aristotelismo eram filosofias idênticas, que expressavam simplesmente os mesmos conceitos com nomes e linguagens diferentes. Mas, o que é altamente indicativo, Antíoco chegou exatamente a declarar a própria filosofia dos estóicos como substancialmente idêntica à platônico-aristotélica, diferindo apenas na forma. E certas novidades inegáveis dos estóicos foram por ele consideradas apenas nada mais que melhoramentos, complementações e aprofundamentos de Platão, a ponto de Cícero poder escrever: "Antíoco, que era chamado de acadêmico, era, na verdade, bastando mudar pouquíssimas coisas, um verdadeiro estóico."

Ele assinala substancialmente que os dois objetivos fundamentais, cuja possibilidade de alcançar todos os céticos haviam contestado, ou seja, o critério da verdade e a doutrina do sumo bem, na realidade, são irrenunciáveis por quem quer que pretenda apresentar-se como filósofo e pretenda ter algo a dizer aos homens.

Com sua dúvida sobre nossas representações (isto é, sobre o critério da verdade), os céticos arruinam aquilo em que se baseia a existência humana. Por um lado, negado o valor da representação, fica comprometida a própria possibilidade das diversas artes (que nascem da memória e da experiência). Por outro lado, negado o valor do critério, exclui-se qualquer possibilidade de estabelecer o que seja o bem, exclui-se a possibilidade de determinar o que seja a virtude e, assim, exclui-se a possibilidade de fundamentar uma autêntica vida moral. Sem uma sólida certeza e uma sólida convicção acerca do *fim da vida humana* e acerca das funções essenciais a cumprir, o empenho moral se torna vão.

Cícero (106-43 a.C.) foi o mais significativo representante do pensamento eclético.

Da mesma forma, segundo Antíoco, tampouco podemos nos entrincheirar no âmbito do mero "provável" porque, sem o critério distintivo do "verdadeiro", será impossível encontrar também o do "provável". Com efeito, se não é possível operar uma distinção entre as representações verdadeiras e as falsas faltando entre elas uma diferença específica, não será sequer possível estabelecer qual representação é "próxima do verdadeiro" ou "menos distante deste" e qual não é. Portanto, *para salvar o provável, deve-se reintroduzir o verdadeiro.* E também não será possível suspender o assentimento, em qualquer caso. Com efeito, a evidência de certas percepções comporta naturalmente o assentimento e, em todo caso, sem o assentimento não podemos ter nem memória, nem experiência e, em geral, não poderemos cumprir ação alguma e, em conseqüência, toda a vida se bloquearia.

Nem, ainda, se poderá colocar a culpa nos sentidos por nos enganarem. Quando os órgãos sensoriais não estão danificados e as condições externas são adequadas (como Aristóteles já sublinhara), os sentidos não nos enganam e, assim, as representações não nos enganam. E não vale propor, como argumento em contrário, os sonhos, as alucinações e coisas semelhantes: estas representações, com efeito, não são dotadas da mesma evidência em comparação com as representações sensoriais normais.

Até a validade dos conceitos, das definições e das demonstrações é inegável: atesta-os a própria existência das artes, inconcebíveis sem eles. Ao extremo, demonstram-no os próprios raciocínios dos céticos, que só podem ter um sentido enquanto os conceitos e as demonstrações em geral têm sentido.

Por fim, já vimos o dilema com o qual Antíoco pôs em crise o mestre Fílon, obrigando-o a abandonar Carnéades. Em suma, segundo Antíoco, colocado contra a parede, o ceticismo deve pouco a pouco reconhecer inexoravelmente as verdades negadas e, assim, se dissolver.

5.6. **A posição de Cícero**

Cícero nasceu em 106 a.C. e morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. As numerosas obras filosóficas que chegaram até nós foram escritas por ele no último período da sua vida. Em 64 a.C., escreveu os *Paradoxa stoicorum;* em 45 a.C., os *Academica,* que nos chegaram só parcialmente. De 45 a.C. é também o *De finibus bonorum et malorum.* Em 44 a.C. foram publicadas as *Tusculanae disputationes* e o *De natura deorum;* ainda em 44 a.C. foi escrito o *De officiis.* A estas obras se agregam ainda: *De fato, De divinatione, Cato maior de senectute* e *Laelius de amicitia.* Finalmente, deve-se recordar as obras políticas *De re*

publica e *De legibus*. Do *De re publica* chegaram-nos os primeiros dois livros incompletos, fragmentos do III, do IV, do V e grande parte do livro VI, que ainda na Antigüidade teve vida autônoma, sob o título de *Somnium Scipionis*.

Assim como Fílon e Antíoco foram os mais típicos representantes do ecletismo na Grécia, Cícero foi o mais característico representante do ecletismo em Roma. Diríamos, com uma metáfora moderna, que Antíoco coloca-se claramente à direita de Fílon, enquanto Cícero segue mais a linha de Fílon. O primeiro elaborou um ecletismo decididamente dogmático, o segundo um ecletismo precavido e moderadamente ceticizante. Sem dúvida, do ponto de vista filosófico, Cícero está abaixo de um e de outro, não apresentando nenhuma novidade que seja comparável às formulações do probabilismo positivo do primeiro ou à sagaz crítica anticética do segundo.

Se nos ocupamos de Cícero no âmbito da história da filosofia antiga, é mais por motivos culturais que teoréticos. Em primeiro lugar, Cícero oferece, em certo sentido, o mais belo paradigma da mais pobre filosofia, que mendiga em cada escola migalhas de verdade. Em segundo lugar, Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduziu na área de cultura romana e, depois, em todo o Ocidente: e esse também é um mérito não teorético, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural. O que não impede que Cícero tenha intuições felizes e até agudas sobre problemas particulares, especialmente sobre as questões morais (o *De officiis* e as *Tusculanae* são, provavelmente, suas obras mais vitais), e até mesmo análises penetrantes: mas trata-se de intuições e análises que se colocam, por assim dizer, nos vales da filosofia; sobre os problemas que estão nas montanhas ele tem pouco a dizer, como, de resto, pouco tiveram para dizer todos os representantes da filosofia romana.

Os mestres freqüentados por Cícero indicam claramente a geografia do seu pensamento: quando jovem, ouviu o epicurista Fedro e, mais tarde, também Zenão, o Epicurista; ouviu também as lições do estóico Diódoto, conheceu a fundo o pensamento de Panécio e estabeleceu estreitas relações de amizade com Possidônio; foi influenciado por Fílon de Larissa de modo decisivo e, ademais, ouviu por um certo tempo também as lições de Antíoco de Áscalon. Leu Platão, Xenofonte, o Aristóteles esotérico e alguns filósofos da velha Academia e do Perípatos, mas sempre com os parâmetros da filosofia do seu tempo. De todos tomou e em todos buscou confirmações sobre determinados problemas, excetuados talvez apenas os epicuristas, com os quais polemizou vivamente. Ele próprio se autodefiniu como acadêmico da corrente filoniana:

também para ele, com efeito, a probabilidade positiva está na base da filosofia. Ao operar a fusão eclética das várias correntes, pois, Cícero não deu contribuições essenciais, porque tal fusão já fora operada pelos mestres que ele ouviu, limitando-se ele a repropô-la em termos latinos e a amplificá-la quantitativamente.

Com razão escreveu C. Marchesi: "Cícero não deu novas idéias ao mundo (...). O seu mundo interior é pobre pelo fato de dar ouvidos a todas as vozes." A sua maior contribuição reside, pois, na difusão e divulgação da cultura grega e, neste âmbito, é verdadeiramente uma figura essencial na história espiritual do Ocidente. É ainda Marchesi quem escreve: "Também aqui se manifesta a força divulgadora e animadora do engenho latino, porque nenhum grego teria sido capaz de difundir o pensamento grego pelo mundo como fez Cícero."

Capítulo IX

OS DESENVOLVIMENTOS E AS CONQUISTAS DA CIÊNCIA NA ÉPOCA HELENÍSTICA

1. Os acontecimentos que levaram à fundação do "Museu" e da "Biblioteca" e as conseqüências que daí derivaram

No início do capítulo anterior, examinamos as conseqüências produzidas pela expedição de Alexandre no âmbito da vida espiritual dos gregos e a série de mudanças provocadas em sua tradicional visão do homem e da vida, exigindo o nascimento dos novos movimentos filosóficos que examinamos. Entre outras coisas, mencionamos o surgimento de novos centros culturais em Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria. Atenas ainda conseguiu manter o seu primado no campo da filosofia, mas Alexandria tornou-se o grande centro da cultura científica, que aí alcançou os mais altos cumes tocados no mundo antigo.

Como foi possível esse fenômeno? Examinemos brevemente as razões sociopolítico-culturais que nos permitirão responder à questão.

Os trabalhos de construção da cidade, desejada por Alexandre em memória do seu próprio nome, iniciaram-se em 332 a.C. e prolongaram-se por muito tempo. A posição foi escolhida com um intuito infalível: com efeito, encontrando-se junto à foz do Nilo, ela se beneficiava ao mesmo tempo dos resultados da cultivação das férteis terras adjacentes e dos provenientes do comércio. A população cresceu rapidamente, agregando-se aos elementos locais fluxos provenientes de toda parte, entre os quais deve-se destacar sobretudo os judeus. Naturalmente, o elemento grego era predominante. Mas foi precisamente nesse contexto cosmopolita que a dimensão cultural propriamente "helênica" ampliou-se para o sentido "helenístico" que explicamos.(cf. p. 230)

Depois da morte de Alexandre, Ptolomeu Lago recebeu o Egito e seus sucessores o mantiveram durante longo tempo, conservando as tradicionais estruturas sociopolíticas que haviam assegurado ao país uma vida milenar. Assim, impediram a helenização do Egito, com a única exceção de Alexandria, para a qual, ao contrário, procuraram atrair os intelectuais gregos, na tentativa de transformá-la por todos os meios na capital cultural do mundo helenístico. E assim nasceu uma cidade moderníssima em um Estado de estrutura oriental, a qual teve um destino pode-se dizer único ou, pelo menos, inteiramente excepcional.

Já a partir de aproximadamente 297 a.C., Demétrio de Falero, que provinha das fileiras dos peripatéticos e que havia sido obrigado a refugiar-se em Alexandria por razões políticas, passou a manter intensos contatos com Ptolomeu I Sóter, que pouco a pouco tornaram-se mais estreitos. Demétrio pensava fundar em Alexandria algo que fosse como que um Perípatos de proporções multiplicadas, construído e adaptado com base nas novas exigências. Chamou a Alexandria o próprio Estratão de Lâmpsaco, dirigente da escola do Perípatos, que se tornou inclusive preceptor do filho do rei.

A intenção de Demétrio e Ptolomeu era a de reunir em uma grande instituição todos os livros e todos os instrumentos científicos necessários às pesquisas, de modo a fornecer aos estudiosos material que não pudessem encontrar em nenhum outro lugar, induzindo-os assim a irem para Alexandria.

Desse modo, nasceram o "Museu" (que significa "instituição sagrada dedicada às Musas", protetoras das atividades intelectuais) e a "Biblioteca", a ele anexa: o primeiro oferecia todo o instrumental para as pesquisas médicas, biológicas e astronômicas; a segunda oferecia toda a produção literária dos gregos. Sob Ptolomeu II, a Biblioteca encaminhou-se para a imponente cifra de quinhentos mil livros, que pouco a pouco cresceu para setecentos mil, constituindo a mais grandiosa coleção de livros do mundo antigo.

A Biblioteca teve diretores famosos, sendo de nós conhecidos todos os nomes do período áureo: Zenódoto, Apolônio de Rodes, Eratóstenes, Aristides de Bizâncio, Apolônio Eidógrafo e Aristarco da Samotrácia. Como veremos logo, esses homens lançaram as bases da ciência filológica.

Já o Museu atraiu matemáticos, astrônomos, médicos e geógrafos, que, no âmbito dessa instituição, expressaram o melhor de tudo o que a Antigüidade produziu a esse respeito, como veremos adiante.

2. O nascimento da filologia

Zenódoto, que foi o primeiro bibliotecário, iniciou a sistematização dos volumes, mas foi Calímaco que, no reinado de Ptolomeu II (283-247 a.C.), compilou os *Pinakes,* ou seja, os "Catálogos" (em 120 livros), nos quais ordenou os volumes por setores e gêneros literários, com ordenação alfabética dos autores, uma breve biografia de cada um, sistematização da produção individual dos autores e solução dos problemas de atribuição dúbia. Os *Catálogos* de Calímaco foram a base de todo o trabalho posterior.

Zenódoto, no entanto, aprontou a primeira edição de Homero e talvez tenha sido precisamente ele quem dividiu em vinte e quatro livros tanto a *Ilíada* como a *Odisséia.* Aristófanes de Bizâncio (257-180 a.C.) e Aristarco da Samotrácia (217-145 a.C.) também realizaram edições de Homero. Mas sobremodo importante foi Aristarco, que constitui a principal fonte de nossa tradição. O controle dos numerosos exemplares possuídos pela Biblioteca permitiram-lhe identificar e expurgar versos interpolados e apontar versos suspeitos. Foi em seus comentários que se embeberam os escoliastes posteriores.

Dionísio da Trácia, discípulo de Aristarco, elaborou a primeira *Gramática grega* por nós conhecida, beneficiando-se da contribuição que os peripatéticos e estóicos haviam dado nesse campo (em 145 a.C., teve que ir para Rodes, expulso por Ptolomeu Filométor, pelas razões de que falaremos adiante).

Já a interpretação alegórica de Homero e de outros poetas, codificada por Crátetes de Malo em Pérgamo, desde então se difundiu e fortaleceu (tendo sido adotada, entre outros, pelos estóicos) até se tornar predominante na época imperial.

Nesse período, também difundiu-se o gênero literário da biografia, do qual pouco restou. Entretanto, no que se refere aos filósofos, conhecemos pelo menos a tardia exemplificação sintetizadora de Diógenes Laércio, que utilizou amplamente muito do material recolhido nesse período.

Por fim, devemos recordar que foi esse movimento filológico, com suas aquisições, que tornou possível a edição das obras esotéricas de Aristóteles, de que já falamos amplamente.

Assim, é na Alexandria helenística que estão as raízes históricas das modernas e refinadíssimas técnicas de edição crítica de textos antigos.

3. O grande florescimento das ciências particulares

3.1. As matemáticas: Euclides e Apolônio

Em virtude da conformação própria do pensamento grego, a matemática foi sem dúvida a ciência que gozou de maior estima, de Pitágoras a Platão. Basta lembrar que, segundo a tradição, Platão mandou inscrever na entrada da Academia a frase "não entre quem não for geômetra". E já vimos o papel e o peso que a matemática desempenhou tanto entre os pitagóricos como no platonismo.

Coube a Euclides, um dos primeiros cientistas que se transferiu para Alexandria, a honra de elaborar a *suma* do pensamento matemático grego com aqueles *Elementos* cuja base conceitual resistiu praticamente até o século XIX. Não sabemos quase nada da vida de Euclides. Todos os dados em nosso poder levam-nos a situar o ápice de sua vida em torno do ano de 300 a.C. (as datas de 330-277 a.C. para a sua vida são convencionalmente assumidas como prováveis). Outras obras euclidianas (os *Dados,* a *Ótica* e *Sobre as divisões,* que nos chegaram em versões árabes) também se conservaram, mas são obras menos significativas. A ser verdadeiro, um episódio relatado por Proclo lança perfeita luz sobre o seu caráter: como o rei Ptolomeu lhe perguntou se não havia um caminho mais simples para introduzir as pessoas na matemática, Euclides respondeu que "não há caminhos reais nas matemáticas".

O procedimento dos *Elementos* é o do discurso axiomático, ou seja, o procedimento segundo o qual, colocadas certas coisas, seguem-se necessariamente outras, estruturalmente concatenadas. Nessa obra, encontramos em operação, de modo preciso, as estruturas da dedução próprias da lógica aristotélica, assim como a sua base teorética geral. E, como a base da lógica aristotélica prevê precisamente definições, princípios ou axiomas comuns e postulados específicos para cada ciência, os *Elementos* de Euclides apresentam uma série de *definições,* cinco *postulados* e os *axiomas comuns:* as definições calibram os termos que entram no discurso; os axiomas comuns são especificações do princípio da não-contradição, sobre o qual, segundo Aristóteles, nos devemos basear para desenvolver qualquer discurso lógico; os "postulados" são afirmações de base, de caráter fundamentalmente intuitivo (e, portanto, afirmações imediatas, ou seja, não demonstráveis e não mediáveis), que constituem o próprio substrato da exposição. Como é sabido, o *quinto postulado* propôs inúmeros problemas e foi na tentativa de resolvê-los que nasceram as geometrias não-euclidianas. Mas, como deveremos falar disso ao seu tempo (cf. Vol. III), onde o quinto postulado é ilustrado com gráficos), não entraremos aqui nos detalhes das questões relativas aos postulados.

Devemos destacar porém que, em seus procedimentos argumentativos, Euclides usa freqüentemente o método da "redução ao absurdo", que outra coisa não é senão o célebre *elenchos,* portador de uma gloriosa história, que se inicia inclusive com a escola eleática, particularmente com os célebres argumentos de Zenão prosseguindo depois com Górgias e a dialética socrática, com Platão e Aristóteles.

Juntamente com esse método, Euclides também usa aquele que, mais tarde, seria chamado "método da exaustão", aplicado sobretudo nos últimos livros, mas que tem no décimo livro a sua primeira formulação paradigmática: "Tomando-se como dadas duas grandezas desiguais, se se subtrai da maior uma grandeza maior do que a metade, à parte restante uma outra grandeza maior do que a metade e assim sucessivamente, restará uma grandeza que será menor do que a grandeza menor tomada." O exemplo que se costuma apresentar para esclarecer de modo intuitivo essa proposição é o seguinte: seja *A* a grandeza maior, por exemplo, um círculo, e *B* a grandeza menor; agora, subtraiamos ao círculo uma grandeza maior do que a sua metade, por exemplo, inscrevendo no círculo um quadrado (e, portanto, subtraindo da área do círculo a área do quadrado); então, prosseguimos, subtraindo à parte restante uma outra grandeza maior do que a metade, por exemplo, bissecando os arcos determinados do lado do quadrado e assim obtendo um octágono (que subtraíremos à área do círculo); assim procedendo por bissecção, obteremos pouco a pouco um polígono que tende a aproximar-se cada vez mais do círculo e, portanto, uma grandeza tal que, subtraída à do círculo, torna-se menor do que a grandeza *B* dada, qualquer que esta seja. Assim, por esse caminho, é sempre possível encontrar uma grandeza sempre menor do que qualquer grandeza dada, por menor que ela seja, porque não existe uma grandeza mínima. A propósito disso, A. Frajese recordou justamente Anaxágoras, que sustentava que há sempre um *menor do que o menor* (divisibilidade ao infinito das homeomerias), assim como também há sempre um maior em relação a qualquer coisa grande. Portanto, em Anaxágoras encontra-se um antecedente desse método.

Para dar uma idéia da riqueza do conteúdo dos *Elementos,* recordemos brevemente as temáticas nele tratadas: nos livros I-IV, é tratada a geometria plana; no livro V, a teoria das proporções; no livro VI, a teoria das proporções é aplicada à geometria plana; nos livros VII-VIII-IX, é tratada a teoria dos números; no livro X, estuda-se aquilo que se costuma denominar de "irracionalidade quadrática"; nos últimos três livros, é tratada a geometria sólida.

Muitas vezes, discutiu-se sobre a "originalidade" do conteúdo desses *Elementos.* Está fora de dúvida que Euclides recuperou tudo

o que os gregos haviam pensado sobre a matéria nos três séculos anteriores. Mas também está fora de dúvida que, no caso, a genialidade está na síntese — e também de que foi na forma dessa síntese que a matemática grega fez história.

À parte Arquimedes, de quem falaremos logo, o maior matemático grego depois de Euclides foi Apolônio de Perga, que viveu na segunda metade do século III a.C. Tendo estudado em Alexandria, lecionou em Pérgamo. De sua autoria, chegaram até nós as *Seções cônicas*. Esse tema não era completamente novo, mas Apolônio repensou a fundo a proposição da matéria e a expôs de modo rigoroso e sistemático, introduzindo inclusive a terminologia técnica para designar os três tipos de cônicos, isto é, "elipse", "parábola" e "hipérbole". As *Seções cônicas* são consideradas pelos historiadores da matemática como uma obra-prima de primeira grandeza, dado que os próprios modernos pouco puderam acrescentar à matéria. Se Apolônio houvesse aplicado suas descobertas à astronomia, teria revolucionado as teorias gregas das órbitas planetárias. Mas, como se sabe, essas aplicações só seriam feitas na época moderna, por Kepler.

3.2. **A mecânica: Arquimedes e Héron**

Arquimedes nasceu em Siracusa por volta de 287 a.C. Seu pai, Fídias, era um astrônomo. Esteve em Alexandria, mas não ficou ligado ao ambiente do Museu. Viveu a maior parte do tempo em Siracusa, de vez que era ligado à casa reinante por laços de parentesco e amizade. Morreu em 212, trucidado durante o saque da cidade pelas tropas romanas comandadas por Marcelo. Apesar de Marcelo haver ordenado que lhe poupassem a vida, em sinal de homenagem ao grande adversário que, com engenhosas máquinas bélicas, havia defendido longamente a cidade, um soldado o matou enquanto se ocupava de seus estudos, como quer a tradição, que lhe põe nos lábios, no extremo instante, a frase que se tornou célebre nesta forma: "Noli turbare circulos meos" (a forma original relatada por Valério Máximo é "Noli obsecro circulum istum disturbare"). Por seu desejo, como símbolo, foi inscrita no túmulo de Arquimedes a esfera inserida em um cilindro, em lembrança de algumas de suas mais significativas descobertas. Quando foi questor na Sicília, em 75 a.C., Cícero encontrou a tumba e a fez restaurar como prova de grande veneração.

Muitas de suas numerosas obras foram conservadas: *Sobre a esfera e sobre o cilindro, Sobre a medida do círculo, Sobre as espirais, Sobre a quadratura da parábola, Sobre os conóides e Sobre os esferóides, Sobre o equilíbrio dos planos, Sobre os corpos flutuantes, O arenário* e um escrito *Sobre o método* dedicado a Eratóstenes.

Não são poucos os historiadores da ciência antiga a considerarem Arquimedes como o mais genial dos cientistas gregos. As suas contribuições mais destacadas são a da problemática da quadratura do círculo e da retificação da circunferência. No escrito original *Sobre a medida do círculo,* do qual nos chegou apenas um extrato, Arquimedes teria chegado até o polígono de 384 lados. O material tratado nas obras *Sobre a esfera e sobre o cilindro* e *Sobre os conóides e sobre os esferóides* contém importantes integrações dos *Elementos* de Euclides e ainda constitui um capítulo importante dos tratados de geometria. E o mesmo pode-se dizer das conclusões a que chegou em seu tratado *Sobre as espirais.*

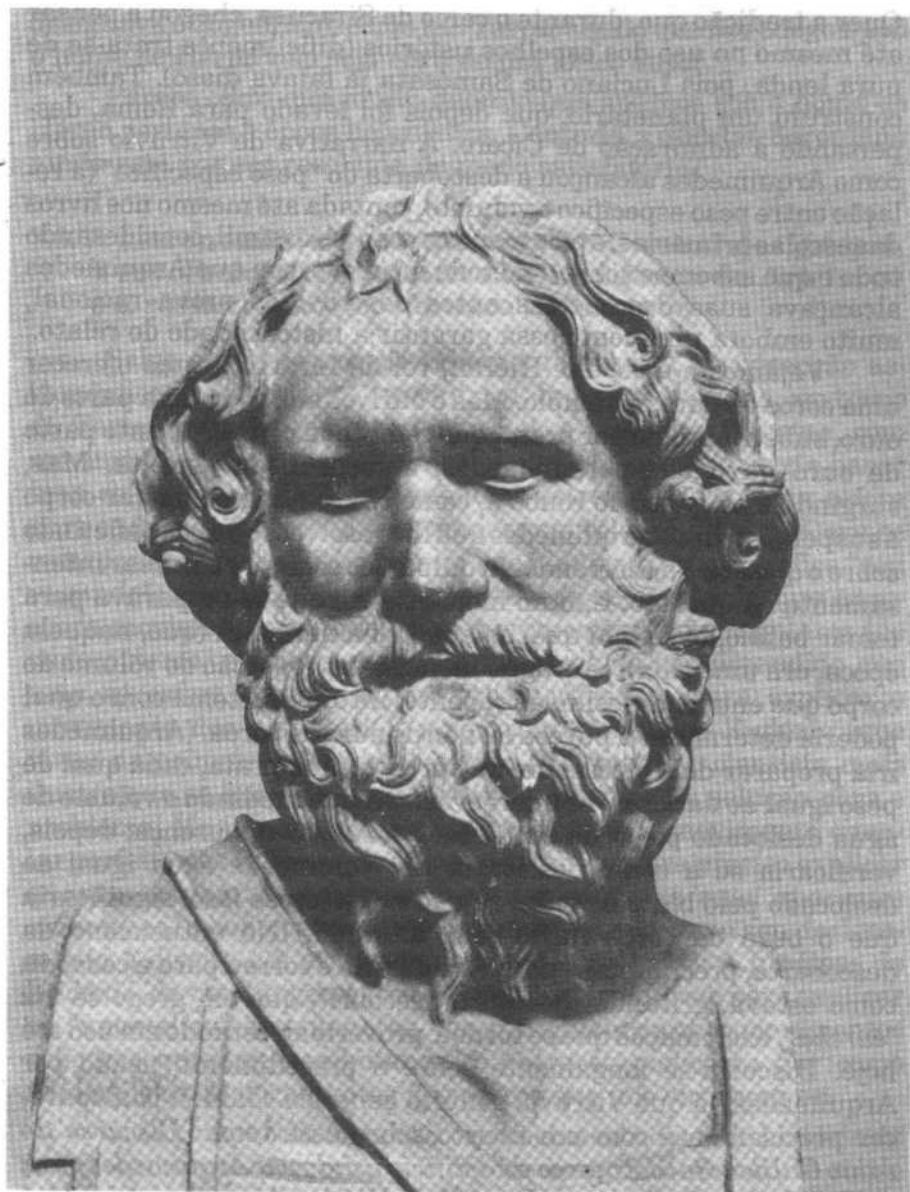
Nos *Corpos flutuantes,* Arquimedes lançou as bases da hidrostática. Nas proposições 5 e 7 do livro podem-se ler dois conhecidos princípios. O primeiro: "Das grandezas sólidas, aquela que é mais leve que o líquido, abandonada no líquido, imerge de modo que tal volume do líquido qual é o da parte submersa tenha o mesmo peso de toda a grandeza sólida." O segundo: "As grandezas mais pesadas do que o líquido, abandonadas no líquido, são transportadas para baixo, até o fundo, e serão tanto mais leves no líquido quanto é o peso do líquido que tem tal volume quanto o volume da grandeza sólida" (esse é o conhecido "princípio de Arquimedes").

No *Equilíbrio dos planos,* ele lançou as bases teóricas da estática. Em especial, estudou as leis da alavanca. Imaginemos uma reta em forma de haste, apoiando-se sobre um ponto de apoio, e coloquemos nos extremos dois pesos iguais: a distâncias iguais do centro, eles estão em equilíbrio; a distâncias desiguais, temos uma inclinação para o lado do peso que se encontra a maior distância. Com base nisso, Arquimedes chega à lei segundo a qual duas grandezas estão em equilíbrio a distâncias que estejam em recíproca proporção às suas próprias grandezas. A frase com que passou para a história e que costuma ser citada em latim, "Da mihi ubi consistam et terram movebo" ("Dá-me um ponto de apoio e te erguerei a Terra!"), define a grandiosidade da descoberta. (Arquimedes teria pronunciado a frase fazendo descer ao mar uma gigantesca nave através de um sistema de alavancas. A frase é registrada por Simplício, um dos últimos neoplatônicos do mundo antigo).

Já o *Arenário* é importante para a aritmética grega. Nele, Arquimedes constrói um sistema para expressar números muito grandes, coisa que até aquele momento era impossível devido ao sistema grego de indicar os números com as letras do alfabeto. De modo intencionalmente provocador, ele calculava o número de grãos de areia (daí o título do livro) que seriam necessários para encher o cosmos. Mas, por maior que seja o suposto número de

grãos de areia (que ele calcula), trata-se de um número muito grande, sim, mas ainda determinado.

No passado, destacou-se o fato de que as demonstrações de Arquimedes são freqüentemente complicadas e pesadas (sobretudo quando ele faz uso do método por exaustão). Entretanto, o seu escrito *Sobre o método*, dirigido a Eratóstenes (de que falaremos adiante), descoberto no início do nosso século, mostra que, em suas descobertas, Arquimedes não procedia de acordo com aqueles métodos complexos e artificiosos. Para chegar às descobertas, ele se entregava freqüentemente a um método indutivo e intuitivo ("por via mecânica"), ou seja, construindo figuras e depois passando à comprovação, demonstrando rigorosamente aquilo que havia alcançado por aquele caminho. Vejamos uma passagem em que Arquimedes ministra uma autêntica lição de método: "Vendo-te (...), como disse, como diligente e egrégio mestre de filosofia e tal de apreciar também nas matemáticas a teoria que (te) aconteça (de considerar), decidi escrever-te e expor-te no mesmo livro as características de um certo método, através do qual te será dada *a possibilidade de considerar questões matemáticas por meio da mecânica*. E estou persuadido de que esse (método) *não é menos útil também para a demonstração dos próprios teoremas. E, com efeito, algumas das (propriedades) que se me apresentaram primeiro por via mecânica foram mais tarde (por mim) demonstradas por via geométrica,* já que a pesquisa (realizada) por meio desse método não é uma (verdadeira) demonstração. Mas é mais fácil, tendo já obtido com (esse) método algum conhecimento das coisas pesquisadas, realizar então a demonstração, do que pesquisar sem nenhuma noção prévia. Por isso, quanto àqueles teoremas dos quais Eudóxio foi o primeiro a encontrar a demonstração, em torno do cone e da pirâmide, (isto é) de que o cone é a terça parte do cilindro e a pirâmide (é a terça parte) do prisma que têm a mesma base e altura igual, não pequena parte (do mérito) deve ser atribuída a Demócrito, que foi o primeiro a dar a conhecer essa propriedade da referida figura, sem demonstração".

Arquimedes foi um matemático e assim se considerava, ou seja, alguém que tratava teoreticamente os problemas, considerando seus estudos de engenharia como algo marginal. E, no entanto, precisamente por isso, foi admiradíssimo em sua época e por seus pósteros, dado que suas descobertas nesse campo atingiram muito mais a fantasia das pessoas do que suas dificílimas especulações matemáticas. As máquinas balísticas inventadas para defender Siracusa, os aparelhos para transporte de pesos, a idealização de uma bomba para irrigação baseada no princípio da chamada "rosca sem fim" e as suas descobertas ligadas à estática e à hidrostática fizeram dele o maior engenheiro do mundo antigo.

Busto atribuído a Arquimedes (287-212 a.C.), um dos mais geniais matemáticos gregos e o mais notável dos engenheiros antigos.

Quer a tradição que, durante o cerco de Siracusa, chegou a pensar até mesmo no uso dos espelhos ustórios (dificilmente trata-se de pura lenda, pois Luciano de Samósata já falava disso). Também construiu um planetário, que depois foi levado para Roma, despertando a admiração de Cícero. A narrativa de Vitrúvio sobre como Arquimedes alcançou a descoberta do "peso específico" (a relação entre peso específico e volume), contada até mesmo nos livros das escolas primárias, é pelo menos muito verossímil, considerando tudo o que sabemos sobre o método intuitivo com que Arquimedes alcançava suas descobertas antes de dar-lhes prova racional, muito embora ninguém possa garantir a historicidade do relato.

Vejamos o episódio. Hiéron, rei de Siracusa, quis oferecer uma coroa de ouro no templo. Mas o ourives subtraiu uma parte do ouro, substituindo-o por prata, que combinou com a restante parte de ouro na liga. Aparentemente, a coroa ficou perfeita. Mas, surgindo a suspeita do roubo e, como Hiéron não podia dar corpo à suspeita, pediu a Arquimedes que lhe resolvesse o caso, refletindo sobre o que estava ocorrendo. Arquimedes começou a pensar intensamente na questão. E, num momento em que se preparava para tomar banho, observou que, ao entrar na banheira (que, naquela época, era uma tina), saía água na mesma proporção do volume do corpo que entrava. Assim, de repente, intuiu o sistema com o qual poderia determinar a pureza ou não do ouro da coroa. (Arquimedes iria preparar dois blocos, um de ouro e um de prata, cada qual de peso igual ao da coroa; os imergeria na água, medindo o volume de água deslocado por cada um deles e a relativa diferença; depois, verificaria se a coroa deslocaria um volume de água igual ao deslocado pelo bloco de ouro; se não acontecesse isso, significaria que o ouro da coroa havia sido alterado.) No entusiasmo da descoberta, precipitou-se para fora da tina e correu para a casa, nu como estava, gritando "descobri, descobri", que em grego se diz *"éureka"*, exclamação que se tornou proverbial, estando em uso até hoje. Discutiu-se longamente sobre o procedimento usado por Arquimedes, já que Vitrúvio é muito genérico. Galileu iria aparecer precisamente com um escrito sobre esse tema: *Discurso do sábio Galileu Galilei acerca do artifício usado por Arquimedes para descobrir o furto do ouro na coroa de Hiéron.*

Entre os matemáticos e engenheiros do mundo antigo, deve-se mencionar Héron, a quem são atribuídas diversas descobertas. Infelizmente, os dados de sua vida são desconhecidos. Sua existência pode ser situada entre os séculos III a.C. e I d.C. A questão é complicada por dois fatores: a) o fato de que Héron era um nome comum; b) o fato de que era com esse nome que também se

designava o engenheiro como tal. Talvez aquilo que nos chegou sob o nome de Héron não seja obra de um único autor.

Parece certo que muito daquilo que aparece sob o nome de Héron pertence à época helenística. Contudo, a questão heroniana ainda está por ser resolvida de modo satisfatório.

3.3. A astronomia: o geocentrismo tradicional dos gregos, a revolucionária tentativa heliocêntrica de Aristarco e a restauração geocêntrica de Hiparco

Salvo algumas exceções de que falaremos, a concepção astronômica dos gregos era geocêntrica. Imaginava-se que, em torno da Terra, girassem as estrelas, o Sol, a Lua e os planetas, com movimento circular perfeito. Assim, pensou-se que deveria haver uma esfera que guiava as chamadas estrelas fixas e uma esfera para cada planeta, todas concêntricas em relação à Terra. Deve-se recordar que "planeta" (que deriva de *planomai,* que significa "vou vagando") significa "estrela errante", ou seja, estrela que apresenta movimentos complexos e *aparentemente* não regulares (de onde o nome, precisamente). Platão já havia compreendido que *uma só* esfera para cada um era insuficiente para explicar o movimento dos planetas. E o seu contemporâneo Eudóxio (que viveu na primeira metade do século IV), que foi o cientista mais ilustre que se hospedou na Academia, procurou a solução para o problema. Mantendo firmemente a hipótese do movimento circular perfeito das esferas que guiam os planetas, era preciso explicar *quantas* seriam necessárias para dar conta de suas *aparentes anomalias* (a sua aparente aproximação regular ou o seu deslocamento à direita e à esquerda segundo a latitude). A hipótese de Eudóxio, de caráter geométrico, foi muito engenhosa: para explicar as "anomalias" dos planetas, ele introduziu tantos movimentos esféricos quantos, combinando-se entre si, poderiam dar como resultado os deslocamentos dos astros que nós observamos.

G. Schiapparelli foi talvez o primeiro estudioso de história da astronomia que procurou esclarecer esse mecanismo de modo adequado, apresentando um resumo dele no seguinte texto: "Eudóxio imaginou assim (...) que cada corpo celeste fosse feito circular por uma esfera girando sobre dois pólos e dotada de rotação uniforme; supôs também que o astro estivesse ligado a um ponto do equador dessa esfera, de modo a descrever, durante a rotação, um círculo máximo, colocado no plano perpendicular ao eixo de rotação da esfera. Mas tal hipótese não bastava para dar conta das variações de celeridade dos planetas, do seu permanecer e recuar, dos seus

desvios à direita e à esquerda no sentido da latitude. Então, era conveniente supor que o planeta fosse animado por mais movimentos, análogos ao primeiro, os quais, sobrepondo-se, produziriam aquele movimento único, aparentemente irregular, que se observa. Eudóxio estabeleceu, assim, que os pólos da esfera portadora do planeta não estavam imóveis, mas eram guiados por uma esfera maior, concêntrica à primeira, girando por seu turno com movimento uniforme e com uma velocidade própria em torno de dois pólos diversos dos primeiros. E, como nem mesmo com essa suposição se conseguia representar as aparências de nenhum dos sete astros errantes, Eudóxio então ligou os pólos da segunda esfera dentro de uma terceira, concêntrica às duas primeiras e maior que elas, à qual atribuiu também outros pólos e outra velocidade própria. E, como três esferas não bastavam, acrescentou uma quarta esfera, compreendendo em si as três primeiras, levando em si os dois pólos da terceira e também ela girando com sua própria velocidade em torno de seus próprios pólos. E, examinando os efeitos de tais movimentos combinados entre si, Eudóxio achou que, escolhendo convenientemente as posições dos pólos e as velocidades de rotação, se poderia representar bem os movimentos do Sol e da Lua, supondo que cada um deles era levado por três esferas; já o movimento mais variado dos planetas mostrou requerer quatro esferas para cada um. Ele supôs as esferas motrizes de cada astro absolutamente independentes daquelas que serviam para mover os outros. Quanto às estrelas fixas, bastava uma só esfera, a que produz a rotação diurna do céu."

Ao todo, portanto, Eudóxio supôs vinte e seis esferas. Ele não se preocupou com as relações das esferas motrizes de cada planeta com as do planeta posterior, nem com as eventuais influências de umas sobre as outras. Talvez ele pensasse o complexo sistema como uma hipótese geométrico-matemática, não fisicizando as esferas. Seu discípulo Calipo considerou necessário aumentar o número das esferas em sete, transformando-as em trinta e três. Por seu turno introduzindo o elemento celeste do éter, Aristóles fisicisou o sistema, tendo, conseqüentemente que introduzir esferas reativas, com movimento refluente, destinadas a neutralizar o efeito das esferas do planeta superior sobre a esfera do planeta inferior. E constata-se que essas esferas com movimento refluente são tantas quantas as esferas dos movimentos supostos necessários para cada planeta, menos uma. Obteve-se, assim, um número de cinqüenta e cinco esferas. Eis um quadro sinótico que ilustra os sistemas astronômicos de Eudóxio, Calipo e Aristóteles (os números em negrito na coluna de Aristóteles indicam as esferas com movimento refluente):

Planetas	*Número das esferas segundo Eudóxio*	*Número das esferas segundo Calipo*	*Número das esferas segundo Aristóteles*
SATURNO	4	(+ 0) 4	(+ 3) 7
JÚPITER	4	(+ 0) 4	(+ 3) 7
MARTE	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
VÊNUS	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
MERCÚRIO	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
SOL	3	(+ 2) 5	(+ 4) 9
LUA	3	(+ 2) 5	(+ 0) 5
TOTAL:	26	(+ 7) 33	(+ 22) 55

Uma tentativa verdadeiramente nova e original foi feita por Heráclides do Ponto, contemporâneo de Eudóxio, que supôs que "a Terra está situada no centro e gira", "enquanto que o céu está parado". Segundo um testemunho antigo (de resto, não completamente seguro), Heráclides supôs também, para explicar alguns fenômenos que a hipótese de Eudóxio não explicava, que Vênus e Mercúrio girassem circularmente em torno do Sol, que, por seu turno, rodava em torno da Terra. Mas a tese não teve sucesso, pelo menos imediatamente.

Foi na primeira metade do século III (e, portanto, na época helenística de que nos estamos ocupando) que se teve a tentativa mais revolucionária da Antigüidade, por obra de Aristarco de Samos, chamado "o Copérnico antigo". Como registra Arquimedes, ele supôs "que as estrelas fixas são imutáveis e que a Terra gira em torno do Sol, descrevendo um círculo". Como se vê, Aristarco retoma a idéia de Heráclides do Ponto, mas vai mais além, sustentando que o Sol é o centro em torno do qual giram *todos os astros*. Parece que ele concebia a idéia de um cosmos infinito: com efeito, dizia que a esfera das estrelas fixas, que tem como centro o próprio centro do Sol, era tão grande que o círculo segundo o qual se movia a Terra estava a uma tal distância das estrelas fixas "como o centro de uma esfera está para a sua superfície". O que significa, precisamente, uma distância infinita.

Um único astrônomo seguiu a tese de Aristarco: Seleuco de Selêucia (que teve seu auge em torno de 150 a.C.) Ao contrário, Apolônio de Perga, o grande matemático de que já falamos, e sobretudo Hiparco de Nicéia bloquearam a tese e reimpuseram o geocentrismo, que resistiu até Copérnico.

As razões que obstaculizaram o sucesso da tese heliocêntrica são numerosas: a) a oposição religiosa; b) a oposição das seitas

filosóficas, inclusive as helenísticas; c) a deformidade em relação ao senso comum, que vê o geocentrismo como muito mais natural; d) alguns fenômenos que pareciam permanecer inexplicados.

Bastava eliminar as complicações criadas por Eudóxio com a multiplicação do número de esferas através da formulação de novas hipóteses que, embora mantendo a construção geocêntrica geral e as órbitas circulares dos planetas, podiam muito bem "salvar os fenômenos", como então se dizia, ou seja, explicar aquilo que aparece para a visão e a experiência. Essas hipóteses se reduzem a duas, muito importantes: 1) a dos "epiciclos" (em certa medida, antecipada já por Heráclides); 2) a dos "excêntricos".

1) A hipótese dos "epiciclos", como já se acenou, consistia em admitir que os planetas giravam em torno do Sol, que, por seu turno, girava em torno da Terra.

2) A hipótese do "excêntrico" consistia em admitir órbitas circulares em torno da Terra tendo um centro não coincidente com o centro da Terra, sendo, portanto, "excêntrico" em relação a esta.

Hiparco de Nicéia, que teve seu auge por volta de meados do século II d.C., deu a explicação mais convincente, para a mentalidade da época, sobre os movimentos dos astros com base nessas hipóteses. A distância diversa do Sol e da Terra e as estações, por exemplo, são facilmente explicáveis supondo-se que o Sol gira segundo uma *órbita excêntrica* em relação à Terra. Com hábeis combinações das duas hipóteses, ele conseguiu dar conta de todos os fenômenos celestes. Desse modo, o geocentrismo foi salvo e, ao mesmo tempo, nenhum fenômeno celeste parecia ficar sem explicação.

É assim que Plínio louva o nosso astrônomo: "O próprio Hiparco, que nunca será suficientemente elogiado, já que ninguém mais do que ele mostrou que o homem tem afinidade com os astros e que nossas almas são parte do céu, descobriu uma estrela nova e diferente que nasceu na sua época. E, constatando que o lugar em que ela refulgia se deslocava, propôs-se a questão de se isso não deveria acontecer com mais freqüência e se as estrelas que nós consideramos fixas também não se moveriam: conseqüentemente, ousou lançar-se a uma empresa que seria árdua até mesmo para um deus, a *de contar as estrelas para os pósteros* e catalogar os astros, através de instrumentos por ele inventados, através dos quais podia indicar suas posições e grandezas, de modo que se pudesse facilmente reconhecer daqui não apenas se as estrelas morriam e nasciam, mas também se alguma se deslocava ou se movia, crescia ou diminuía. E assim *deixou o céu de herança para todos os homens*, para o caso de que se encontrasse um homem que estivesse em condições de recolher sua herança."

E deixou de herança um catálogo de nada menos que 850 estrelas!

3.4. O apogeu da medicina helenística com Erófilo e Erasístrato e sua posterior involução

No Museu de Alexandria, na primeira metade do século III a.C., realizaram-se pesquisas de anatomia e fisiologia muito importantes, sobretudo através dos médicos Heróf̲ilo da Calcedônia e Erasístrato de Júlida. A possibilidade de dedicar-se à pesquisa voltada para o puro incremento do saber, o aparelhamento colocado à disposição pelo Museu e a proteção de Ptolomeu Filadelfo, que permitiu a dissecação de cadáveres, fizeram com que tais ciências realizassem notáveis progressos. É certo que Erófilo e Erasístrato chegaram até mesmo a realizar operações de vivissecção em alguns malfeitores (com permissão real), suscitando muito alvoroço.

A Erófilo devem-se muitas descobertas no âmbito da anatomia descritiva (algumas ainda levam o seu nome). Ele superou definitivamente a concepção de que o órgão central do organismo vivo fosse o coração, demonstrando que, ao contrário, era o cérebro. Conseguiu também estabelecer a distinção entre nervos sensores e nervos motores. Retomando uma idéia do seu mestre Praxágoras, Erófilo estudou as pulsações e indicou o seu valor diagnóstico. Por fim, retomou a doutrina dos humores, de gênese hipocrática.

Erasístrato distinguiu as artérias das veias e sustentou que as primeiras contêm o ar, ao passo que as segundas têm sangue. Os estudiosos de história da medicina explicaram o equívoco, esclarecendo que a) com a denominação de "artéria", os gregos indicavam também a traquéia e os brônquios e b) que nos animais mortos (que eram seccionados) o sangue passa das artérias para as veias. As suas explicações fisiológicas adotaram critérios inspirados no mecanismo (especialmente de Estratão de Lâmpsaco). Toda a digestão, por exemplo, era explicada em função da mecânica dos músculos, ao passo que a absorção do alimento por parte dos tecidos era explicado com o princípio que passou para a história como princípio do *horror vacui,* segundo o qual a natureza tende a preencher todo vazio.

Mas esse momento de glória não durou muito tempo. Filino de Cós, discípulo de Erófilo, já se afastava do mestre e, provavelmente sob a influência do ceticismo, abriu caminho para a escola que seria chamada dos *médicos empíricos,* que rejeitavam o momento teorético da medicina, confiando unicamente na experiência. Serapião de Alexandria consolidou essa orientação, que teve uma longa história até que, já na era cristã, fundiu-se com o neoceticismo, por obra de Menódoto (cf. pp. 318s) Por fim, devemos recordar que a doutrina de Erasístrato segundo a qual nas artérias circula ar constitui um antecedente da medicina que, sobretudo

por influência da Estoá, daria muito relevo ao *pneuma*, fluido vital de natureza aérea que inspiramos com o ar (medicina pneumática). Mas teremos oportunidade de examinar a formulação mais sofisticada dessa doutrina, sintetizada com a tradicional doutrina humoral, quando falarmos de Galeno.

3.5. A geografia: Eratóstenes

A geogradia encontrou a sua sistematização na obra de Eratóstenes. Em 246 a.C., ele foi chamado pelo rei Ptolomeu II a Alexandria como diretor da Biblioteca, como já recordamos, tendo sido amigo de Arquimedes. Era versado em muitos campos do saber, mas não a ponto de impor-se de modo peremptório. O seu mérito histórico foi o de ter aplicado a matemática à geografia e o de ter esboçado o primeiro mapa do mundo seguindo o critério dos meridianos e paralelos.

Baseando-se em cálculos engenhosos, fundamentados e com correção metodológica, Eratóstenes também conseguiu calcular as dimensões da Terra. O resultado por ele obtido foi de 250 mil estádios (ou de 252 mil, segundo fontes diversas). Na Antigüidade, o valor do estádio não era uniforme. Mas, se é verdade que o estádio adotado por Eratóstenes equivalia a 157,5 metros, então a cifra que daí resulta é apenas poucas dezenas de quilômetros inferior à que hoje se calcula.

3.6. Conclusões sobre a ciência helenística

Como nos mostra a exposição da ciência helenística em seus diversos setores, encontramo-nos diante de um fenômeno novo em larga medida, tanto na qualidade como na intensidade.

Os historiadores da ciência destacaram bem que o aspecto que define o fenômeno está no conceito de *especialização*: o saber se diferencia em suas "partes" e procura se definir de modo autônomo em cada uma dessas partes, ou seja, com lógica própria e não como simples aplicação da lógica do todo em que se inserem as partes.

Segundo o modo comum de entender esse fenômeno, essa especialização pressupõe dupla libertação: a) da religião tradicional ou de um tipo de mentalidade religiosa que defende certos limites, em determinados âmbitos, como intransponíveis; b) da filosofia e seus respectivos dogmas.

Ora, isso é indubitavelmente verdadeiro, mas é necessário precisar algumas coisas: a) É inegável a liberdade religiosa de que os pensadores sempre gozaram na Grécia. Deve-se reconhecer, porém, que a dissecação de cadáveres e a vivissecção humana

teriam sido impossíveis em Atenas, só se tornando possíveis pela proteção dos Ptolomeus e em um ambiente como Alexandria, despreconceituoso e paradoxalmente situado em um Egito ainda fechado em estruturas orientais. (Mas a vivissecção em criminosos terá sido verdadeiramente um progresso? Ou não terá sido muito mais uma concessão total à curiosidade do cientista? Para o cientista, o criminoso não é um homem?) b) A independência em relação à filosofia também é verdadeira, mas também não deve ser exagerada: ao contrário, deve ser redimensionada. Como vimos, os sistemas helenísticos *são os mais dogmáticos que o mundo antigo conheceu.* Não menos que a Estoá, Epicuro sustentava que o sábio deve ter "dogmas" e que esses dogmas são intocáveis. O fato de Atenas ter permanecido como capital da filosofia e Alexandria ter se tornado a capital da ciência, com a grande distância que havia entre as duas cidades, colocou a ciência alexandrina ao abrigo daqueles dogmas e deixou-a livre para se desenvolver.

Entretanto, nunca será demais insitir no fato de que foram os peripatéticos, como Demétrio de Falero e Estratão de Lâmpsaco, que projetaram para Alexandria uma organização que reproduzisse o Perípatos em grande escala. E, como Demétrio havia sido discípulo de Teofrasto, o cientista do Perípatos, não se deve portanto exagerar a cisão destacada por muitos. De resto, o próprio Aristóteles deu provas de saber conduzir pesquisas com método empírico rigoroso (na *História dos animais* ou na sua *Coletânea das constituições),* pesquisas que Teofrasto continuou na botânica, de modo que a pesquisa especializada alexandrina tem os seus antecedentes precisamente no Perípatos. Em linhas gerais, se poderia dizer que o novo espírito das novas escolas helenísticas é que era avesso a pesquisas especializadas, mas não o antigo espírito aristotélico.

De todo modo, resta o fato de que o elemento essencial que caracterizou a ciência nesse momento foi *a especialização,* perseguida sem a necessidade de elaboração de uma base filosófica — aliás, colocando essa base explicitamente entre parênteses.

Mas há ainda um outro ponto importante a destacar: a ciência especializada de Alexandrina não apenas se libertou dos preconceitos religiosos e dos dogmas filosóficos, mas também pretendeu assumir uma *identidade* autônoma própria também em relação à "técnica", ao passo que, se fôssemos julgar com a mentalidade hodierna, o natural seria pensar em estabelecer com ela uma aliança.

A ciência helenística desenvolveu o aspecto *teórico* das ciências particulares, mas *apenas* isto, desprezando o momento aplicativo-ténico no sentido moderno. A mentalidade tecnológica é o que se possa pensar de mais distante da ciência antiga. Costuma-se

inclusive citar a atitude de Arquimedes em relação às suas próprias descobertas no campo da mecânica, que ele interpretava, senão como distração, certamente como um momento marginal de sua verdadeira atividade, que era a de matemático puro.

Muita gente se perguntou o por quê desse fato, que hoje nos parece tão pouco natural. As mais das vezes, a resposta tem sido buscada nas condições socioeconômicas do mundo antigo: o escravo estava no lugar da máquina, razão pela qual o senhor não tinha necessidade de aparelhos especiais para evitar esforços ou resolver problemas práticos. Ademais, como somente uma minoria se beneficiava do bem-estar, não havia necessidade de uma exploração intensiva, tanto da produção agrícola como da artesanal. Em suma: a escravidão e a discriminação social seriam o pano de fundo que torna compreensível a falta de necessidade das máquinas. A propósito, deve ser recordada a distinção de Varrão entre três tipos de instrumentos: a) os "falantes" (os ecravos), b) os "falantes pela metade" (os bois) e c) os "mudos" (os instrumentos mecânicos). Aristóteles chegara até mesmo a teorizar isso: "nas técnicas, o operário está na categoria dos instrumentos" e "o escravo é uma propriedade animada e todo operário é como um instrumento, que precede e condiciona os outros instrumentos".

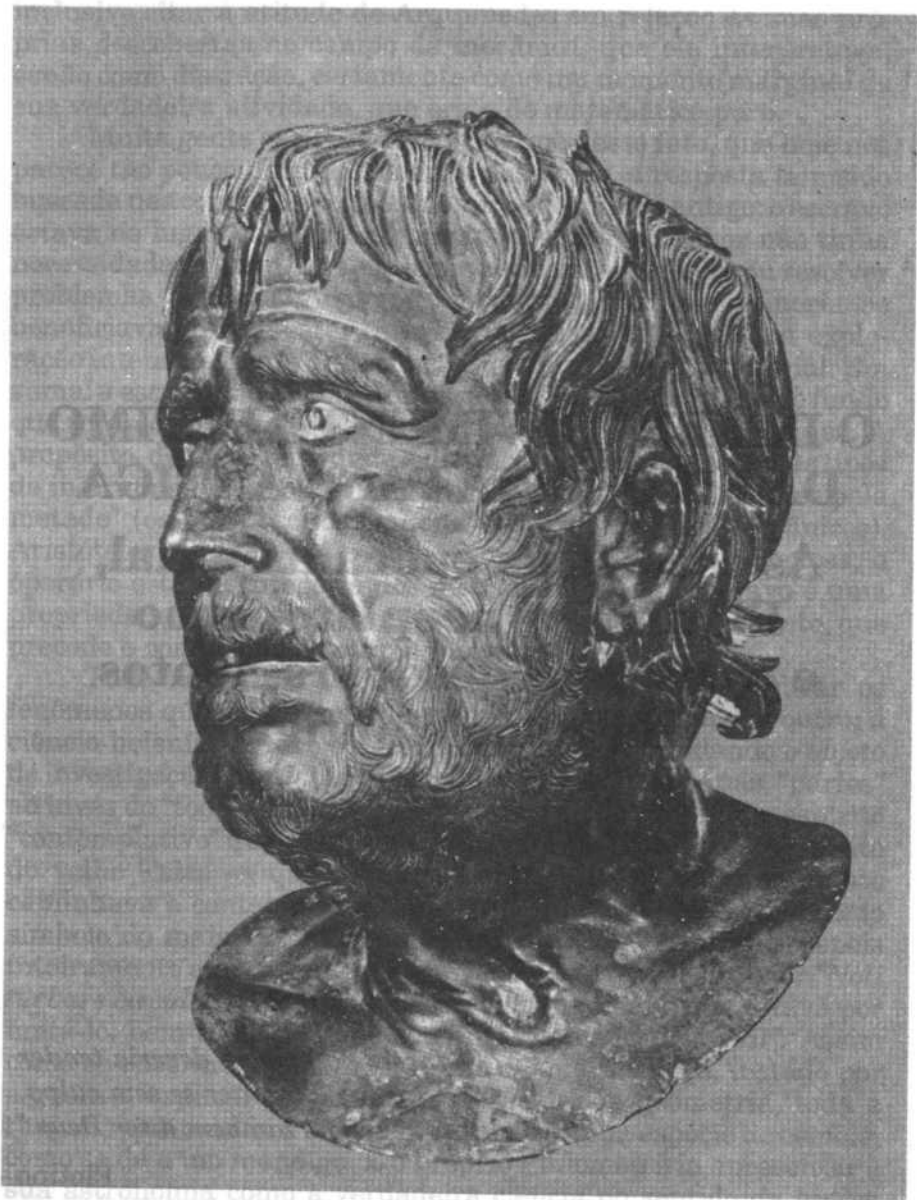
Tudo isso, sem dúvida, é fundamental para explicar os fenômenos que estamos estudando. Mas o ponto chave é outro: a ciência helenística foi o que foi porque, embora mudando *o objeto* da investigação em relação à filosofia (concentrando-se nas "partes" ao invés do "todo"), *manteve o espírito da velha filosofia,* o espírito "contemplativo" que os gregos chamavam de "teorético". O espírito do velho Tales — que, como se conta, caiu no fosso enquanto caminhava a contemplar o céu —, que Platão apresentava como símbolo do mais autêntico espírito teorético, encontra-se depois inteiramente em Arquimedes, com sua advertência superior *"Noli turbare circulos meos"* dirigida ao soldado romano que estava por matá-lo, bem como naquele seu entusiasmado *"Éureka!"*. Assim como se encontra também no relato de que Euclides, instado por alguém a explicar-lhe para que *servia* a sua geometria, toda a resposta que teve foi a de dar-lhe dinheiro, uma espécie de esmola, como se dá a um mendigo. E o próprio Ptolomeu iria apresentar a sua astronomia como a verdadeira ciência no sentido da antiga filosofia, ao passo que Galeno diria que, para ser tal, o ótimo médico deverá ser filósofo. Em suma, a ciência grega foi animada precisamente por aquela força "teorético-contemplativa" — ou seja, aquela força que impelia a considerar as coisas visíveis como uma espiral através da qual se acede ao invisível — que a mentalidade "pragmático-tecnológica" moderna parece ter dissolvido ou, pelo menos, marginalizado.

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO ÚLTIMO DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

As escolas na época imperial, Plotino e o neoplatonismo e os últimos desdobramentos da ciência antiga

"O anseio do homem deveria tender não apenas a manter-se sem culpa, mas também a ser Deus."

Plotino

Sêneca (nascido entre o fim da era pagã e o início da era cristã e morto em 65 d.C.) é o representante mais ilustre do neo-estoicismo romano. Ainda hoje continua como um escritor vivo e tocante.

Capítulo X

AS ESCOLAS PAGÃS NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA ERA CRISTÃ

1. Últimos testemunhos do epicurismo e sua dissolução

1.1. Vitalidade do epicurismo nos primeiros dois séculos da era cristã

Depois de um período de crise que talvez tenha durado longamente, o "Jardim" se reconstituiu em Atenas. Como revelam numerosos testemunhos, era uma instituição viva no século II d.C. Talvez o documento mais interessante seja o constituído por uma carta de Plotina, viúva de Trajano e pertencente à escola epicuréia, dirigida ao imperador Adriano, na qual ela solicitava determinadas concessões em favor da escola, especialmente a livre escolha do sucessor em sua direção, mesmo para o caso em que ele não tivesse a cidadania romana, o que prova, entre outras coisas, que os imperadores anteriores haviam imposto severas restrições à liberdade da escola e que, portanto, ela ainda possuía uma vitalidade tal que atraía a atenção dos políticos.

A propósito, aliás, o imperador Marco Aurélio chegou a mandar financiar com verbas públicas uma cátedra de filosofia epicuréia.

Mas o documento mais importante, que atesta a vitalidade do epicurismo no século II d.C., é o grandioso livro mural mandado entalhar por Diógenes de Enoanda (na Ásia Menor), no qual ele apresentava uma síntese do verbo epicúreo e do qual, a partir de fins do século passado, as escavações arqueológicas revelaram amplos fragmentos.

Por que Diógenes decidiu-se a realizar uma tão imponente empresa? Ele havia encontrado em Epicuro a doutrina que dá paz e tranqüilidade à alma e, por amor a todos os homens "dotados de

bom senso", para que não se perdessem em buscas vãs e não fossem colhidos por temores inúteis, decidiu pôr à sua disposição a mensagem da salvação. Eis as suas palavras: "Chegando por velhice ao crepúsculo da vida, quando se aproxima o momento de separar-me da vida com um belo hino à saciedade de todas as coisas agradáveis, quis ajudar logo, para não ser frustrado pela morte, aqueles que têm bom senso. Se somente um, dois, três, quatro, cinco ou seis (ou quantos mais quiseres que sejam, homem, no número das pessoas de bom senso, mas de modo algum muitos) estivessem com má disposição de espírito, faria tudo o que estivesse ao meu alcance, chamando-os a mim até um por um, para levá-los à ótima deliberação. Mas já que, como disse, a maior parte dos homens, como em uma epidemia de peste, tem por doença comum as próprias falsas opiniões sobre as coisas e como esses doentes tornam-se sempre mais numerosos já que se contagiam um ao outro como ovelhas, por seu espírito de imitação — e já que, de resto, é justo que eu esteja pronto a vir em socorro daqueles que virão depois de nós (pois que eles também são nossos, embora ainda não tenham nascido) e, enfim, é dever de humanidade cuidar dos forasteiros que se encontram entre nós — assim, já que a ajuda prestada por esse escrito diz respeito a muitas pessoas, quis pôr em comum os remédios da salvação por meio deste pórtico. Em breve, poderei dizer todas as suas formas à medida que forem aparecendo. Com efeito, nós dissolvemos os temores, que sem razão são nossos senhores; quanto às dores, nós cortamos profundamente as dores vãs, enquanto as naturais reduzimos pouco a pouco com cuidado, tornando infinitesimal a sua grandeza..."

Diógenes não quis restringir essa mensagem aos seus concidadãos, desejando estendê-la também aos forasteiros e até mesmo aos estrangeiros, em suma, a todos os homens, sem distinção, tanto gregos como bárbaros, porque todos os homens são cidadãos daquela única pátria que é o mundo: "E, sem dúvida, nós fazemos tudo isto também para os chamados estrangeiros, que, na realidade, não o são: porque, segundo cada específica subdivisão da Terra, cada um tem a sua pátria, mas, em relação a todo o conjunto deste mundo, a pátria única de todos é toda a Terra e sua única morada é o mundo."

Esse era pensamento que havia nascido e crescido sobretudo no âmbito da Estoá (bem como entre os cínicos), mas que, agora, também o epicurismo podia assumir, porque concordava com seus princípios de fundo.

1.2. Dissolução do epicurismo

O escrito mural de Diógenes de Enoanda, provavelmente, é a última manifestação significativa do epicurismo.

No início do século III d.C., embora não compartilhasse em absoluto a doutrina do Jardim, Diógenes Laércio mostrou apreciá-la mais que todas as outras, dedicando a Epicuro e ao Jardim todo o décimo livro de sua *Vidas dos filósofos,* que é o livro conclusivo de toda a obra. E foi precisamente através desse livro que foram conservadas as obras de Epicuro que ainda podemos ler por inteiro.

No que se refere particularmente ao "Jardim" de Atenas — que, como vimos, havia ressurgido como instituição —, deve-se observar que, se ele sobreviveu no século III, de todo modo não teria sobrevivido além de 267 d.C., ano em que a invasão dos hérulos destruiu os lugares em que se considera estivessem situados os prédios da escola.

Contudo, é certo que o epicurismo já se havia dissolvido no século IV d.C. e que, conforme testemunho do imperador Juliano, os livros de Epicuro haviam sido destruídos e a maior parte deles havia desaparecido de circulação.

As mensagens do neoplatonismo, por um lado, e do cristianismo, por outro, haviam conquistado já inteiramente os espíritos dessa época.

2. O renascimento da filosofia do Pórtico em Roma: o neo-estoicismo

2.1. Características do neo-estoicismo

O último florescimento da filosofia do Pórtico deu-se em Roma, onde assumiu características peculiares e específicas, tanto que os historiadores da filosofia utilizam unanimemente o termo "neo-estoicismo" para designá-la.

A propósito, deve-se observar que o estoicismo sempre foi a filosofia que teve maior número de seguidores e admiradores em Roma, tanto no período republicano como no período imperial. Aliás, o desaparecimento da República, com a conseqüente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu notavelmente nos espíritos mais sensíveis o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estóica em particular.

Ora, precisamente as características gerais do espírito romano, que só sentia como verdadeiramente essenciais os problemas práticos e não os puramente teoréticos, juntamente com as características particulares do momento histórico de que falamos, é que nos permitem explicar com facilidade a curvatura especial sofrida pela problemática da última flor da Estoá.

a) Em primeiro lugar, o interesse pela ética, já em primeiro plano a partir da Estoá média, tornou-se sem dúvida predominante

na Estoá romana da época imperial e, em alguns pensadores, quase exclusivo.

b) O interesse pelos problemas lógicos e físicos reduziu-se consideravelmente e a própria teologia, que era uma parte da física, assumiu colorações que podemos qualificar pelo menos de exigencialmente espiritualistas.

c) Com seus laços com o Estado e a sociedade notavelmente reduzidos, o indivíduo passou a buscar sua própria perfeição na interioridade da consciência, criando assim um clima intimista que nunca havia sido encontrado até então na filosofia, pelo menos nessa medida.

d) Irrompeu um forte sentimento religioso, transformando de modo bastante acentuado a têmpera espiritual da velha Estoá. E mais: nos escritos dos novos estóicos, encontramos inclusive uma série de preceitos que lembram preceitos evangélicos paralelos, como o parentesco comum de todos os homens com Deus, a fraternidade universal, a necessidade do perdão, o amor ao próximo e até mesmo o amor por aqueles que nos fazem mal.

e) O platonismo, que já havia exercido uma certa influência sobre Possidônio, inspirou não poucas páginas dos estóicos romanos, com suas novas características "medioplatônicas". Em especial, é digno de relevo o fato de que o conceito de filosofia e de vida moral como "assimilação a Deus" e como "imitação de Deus" passou a exercer uma inequívoca influência.

2.2. **Sêneca**

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, entre o fim da era pagã e o princípio da era cristã. Em Roma, participou ativamente e com sucesso da vida política. Condenado por Nero ao suicídio em 65 d.C., Sêneca matou-se com estóica firmeza e admirável força de espírito. Da rica produção de Sêneca, chegaram até nós: *De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam de consolatione, De vida beata, De otio, De tranquillitate animi, De brevitate vitae, Ad Polybium de consolatione, Ad Helviam matrem de consolatione* (esses escritos também são indicados pelo título geral de Dialogorum libri). Além desses, também nos chegaram: *De clementia, De beneficiis, Naturales quaestiones* (em oito livros) e a imponente coletânea das *Epístolas a Lucílio* (124 cartas divididas em vinte livros). Também nos chegaram algumas tragédias, mais do que à representação, destinadas à leitura, em cujas personagens se encarna a ética de Sêneca (*Hercules Furens, Troades, Phoenissae, Medea, Phaedra, Oedipus, Agamemnon, Thyestes* e *Hercules Octaeus*).

Sêneca é certamente um dos expoentes da Estoá em que mais se evidenciam aquela oscilação em relação ao pensamento de Deus, aquela tendência a sair do panteísmo e aquelas instâncias espiritualistas de que falamos, inspiradas em um acentuado sopro religioso. Na verdade, em muitas passagens, Sêneca parece perfeitamente alinhado com o dogma panteísta da Estoá: Deus é a Providência imanente, é a Razão intrínseca que plasma a matéria, é a Natureza, é o Destino. Entretanto, lá onde a reflexão de Sêneca é mais original, ou seja, no captar e interpretar o sentimento do divino, o seu Deus assume traços espirituais e até pessoais, que ultrapassam os marcos da ontologia estóica.

Um fenômeno análogo pode ser encontrado também na psicologia. Sêneca destaca o dualismo entre alma e corpo com acentuações que não raramente recordam bem de perto o *Fédon* platônico. O corpo é peso, é vínculo, é cadeia, é prisão da alma; a alma é o verdadeiro homem, que tende a libertar-se do corpo para alcançar a sua pureza. É evidente que essas concepções atingem as afirmações estóicas de que a alma é corpo, substância pneumática e hálito sutil, afirmações que Sêneca, no entanto, reafirma. A verdade é que, ao nível intuitivo, Sêneca vai além do materialismo estóico; depois, porém, faltando-lhe as categorias ontológicas para fundamentar e desenvolver tais intuições, ele as deixa suspensas no ar.

Ainda com base na análise psicológica, de que é mestre, Sêneca também descobre a "consciência" *(conscientia)* como força espiritual e moral fundamental do homem, colocando-a em primeiro plano como antes dele ninguém havia feito no âmbito da filosofia grega e romana. A consciência é o conhecimento do bem e do mal, originária e ineliminável. Ninguém pode esconder-se dela, porque o homem não pode esconder-se de si mesmo. O mau pode fugir à punição da lei, mas não à consciência, que inexoravelmente o remói e que é o juiz mais implacável.

Como vimos, a Estoá insistia no fato de que a "disposição de espírito" determina a moralidade da ação. Entretanto, em conformidade com a tendência fundamentalmente intelectualista de toda a ética grega, essa disposição de espírito deriva do "conhecimento" que é próprio do sábio e nele se resolve. Indo além, Sêneca fala expressamente de "vontade". E mais: pela primeira vez no pensamento clássico, ele fala da vontade como de uma faculdade distinta do conhecimento. Sêneca foi ajudado de modo determinante pela língua latina nessa descoberta: com efeito, os gregos não têm um termo que corresponda perfeitamente a *voluntas*. Entretanto, ele não soube dar um adequado fundamento teorético a essa sua descoberta.

Outro traço também diferencia Sêneca da antiga Estoá, bem como da totalidade dos filósofos gregos: o acentuado sentido do pecado e da culpa de que cada homem está maculado. O homem é estruturalmente pecador, diz o nosso filósofo. E, indubitavelmente, essa é uma afirmação que se coloca em clara antítese em relação à pretensão de perfeição que, dogmaticamente, o estóico antigo atribuía ao seu sábio. Sêneca já pensava diferente: se alguém nunca pecasse, não seria homem; o próprio sábio, enquanto permanece homem, não pode deixar de pecar.

No âmbito da Estoá, Sêneca talvez tenha sido o pensador que mais acentuadamente contrariou a instituição da escravidão e as distinções sociais: o verdadeiro valor e a verdadeira nobreza são dados somente pela virtude, que está indistintamente à disposição de todos, pois exige unicamente o "homem nu". A nobreza e a escravidão social dependem da sorte; todos incluem servos e nobres entre seus mais antigos antepassados; na origem, todos os homens eram inteiramente iguais. A única nobreza que tem sentido é aquela que o homem constrói para si na dimensão do espírito. E eis a norma que Sêneca propõe para regular o modo como o senhor deve se comportar em relação ao escravo e o superior em relacão ao inferior: "Comporta-te com os inferiores como gostarias que se comportassem contigo aqueles que te são superiores." Trata-se de uma máxima que se aproxima bastante do espírito evangélico.

No que se refere às relações entre os homens em geral, Sêneca dá fundamento à fraternidade e ao amor. A passagem seguinte expressa seu pensamento de modo paradigmático: "A natureza nos produz como irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e destinando-nos aos mesmos fins. Ela inseriu-nos um sentimento de amor recíproco, com que nos fez sociáveis, deu à vida uma lei de eqüidade e justiça e estabeleceu, segundo os princípios ideais de sua lei, que é coisa mais mísera ofender que ser ofendido. Ela ordena que nossas mãos estejam sempre prontas a fazer o bem. Conservemos sempre no coração e nos lábios aquele verso: 'Sou homem e não considero estranho a mim nada do que é humano.' Tenhamos sempre presente esse conceito de que nascemos para viver em sociedade. E a nossa sociedade humana é precisamente semelhante a um arco de pedras que não cai justamente porque as pedras, opondo-se umas às outras, sustentam-se reciprocamente e, assim, sustentam o arco."

2.3. **Epicteto**

Epicteto nasceu em Hierápolis, na Frígia, entre 50 e 60 d.C. Pouco depois de 70 d.C., quando ainda era escravo, começou a freqüentar as aulas de Musônio, que lhe revelaram sua própria

vocação para a filosofia. Expulso de Roma por Domiciano, juntamente com outros filósofos (em 88/89 ou em 92/93 d.C.), deixou a Itália, retirando-se para a cidade de Nicópolis, no Epiro, onde fundou uma escola que alcançou grande sucesso, atraindo ouvintes de todas as partes. Não se conhece a data de sua morte (alguns pensam em 138 d.C.). Querendo ater-se ao modelo socrático do filosofar, Epicteto não escreveu nada. Felizmente, suas aulas eram freqüentadas pelo historiador Flávio Arriano, que (talvez na segunda década do século II d.C.) teve a feliz idéia de por seus ensinamentos por escrito. Nasceram assim as *Diatribes,* parece que em oito livros, dos quais quatro chegaram até nós. Arriano também compilou um *Manual (Encheiridion),* extraindo das *Diatribes* as máximas mais significativas.

O grande princípio da filosofia de Epicteto consiste na divisão das coisas em duas classes: a) aquelas que estão em nosso poder (ou seja, opiniões, desejos, impulsos e repulsões) e b) aquelas que não estão em nosso poder (ou seja, todas as coisas que não são atividades nossas, como, por exemplo, corpo, parentes, haveres, reputação e semelhantes). O bem e o mal residem exclusivamente na classe das coisas que estão em nosso poder, precisamente porque eles dependem de nossa vontade, e não na outra classe, porque as coisas que não estão em nosso poder não dependem de nossa vontade.

Nesse sentido, não há mais lugar para compromissos com os "indiferentes" e com as "coisas intermediárias". A escolha, portanto, é radical, peremptória e definitiva: não se pode objetivar as duas classes de coisas juntas, porque umas comportam a perda das outras e vice-versa. Todas as dificuldades da vida e os erros que são cometidos derivam de não se levar em conta essa distinção fundamental. Quem escolhe a segunda classe de coisas, isto é, a vida física, os haveres, o corpo e seus prazeres, não só vai ao encontro de desilusões e contrariedades como também perde até mesmo a sua liberdade, tornando-se escravo daquelas coisas e daqueles homens que constituem ou concedem aqueles bens e aquelas vantagens materiais. Quem, ao contrário, rejeita em bloco as coisas que não dependem de nós e se concentra nas coisas que dependem de nós torna-se verdadeiramente livre, porque tem a ver com atividades que são nossas, vive a vida que quer, e conseqüentemente, alcança a satisfação espiritual, a paz da alma.

Ao invés de colocar como fundamento moral um critério abstrato de verdade, Epicteto colocou a *proháiresis.* A *proháiresis* (pré-escolha, pré-decisão) é a decisão e a escolha de fundo, que o homem faz de uma vez para sempre e com a qual, portanto, determina o diapasão do seu ser moral, do que dependerá tudo aquilo que fará e como o fará.

Está claro que, para Epicteto, a autêntica *prohairesis* coincide com a aceitação do seu grande princípio, que distingue as coisas que estão em nosso poder das coisas que não estão em nosso poder, estabelecendo que o bem está exclusivamente nas primeiras. Fica claro que, uma vez realizada essa "escolha de fundo", as escolhas particulares e as ações em particular brotarão como conseqüência dessa escolha. Assim, a "escolha de fundo" constitui a substância do nosso ser moral. Conseqüentemente, Epicteto pode muito bem afirmar: "Não és carne nem pêlo, mas sim *escolha moral:* se esta for bela, serás belo."

Para o leitor moderno, a "escolha de fundo" poderia parecer um ato de vontade. Se assim fosse, a ética de Epicteto seria uma ética voluntarista. Mas não é assim: a *prohairesis* é um ato de razão, um juízo cognoscitivo. A socrática "ciência" continua sendo o fundamento da *prohairesis.*

Epicteto não rejeita a concepção imanentista própria da Estoá, mas injeta-lhe uma fortíssima carga espiritual e religiosa. Desse modo, embora não levando a uma superação do panteísmo materialista, os fermentos que ele introduz levam a uma posição que se encontra no limite da ruptura, atingindo a doutrina da velha Estoá em vários pontos.

Deus é inteligência, é ciência, é reta razão, é bem. Deus é providência, que não cuida somente das coisas em geral, mas também de cada um de nós em particular. Obedecer ao *logos* e fazer o bem, portanto, significa obedecer a Deus e fazer a sua vontade. Servir a Deus quer dizer também louvar a Deus. A liberdade coincide com a submissão à "vontade de Deus".

O tema do parentesco do homem com Deus, que já era um tema da antiga Estoá, também assume conotações fortemente espiritualistas e quase cristãs em Epicteto.

Infelizmente, como já vimos ter-se verificado com Sêneca, Epicteto também não soube dar um adequado fundamento ontológico às novas instâncias que colocava. Tudo o que Epicteto nos diz sobre o homem (sobre a "escolha de fundo") estaria teoreticamente bem mais correto se colocado no âmbito de uma metafísica dualista de tipo platônico do que colocado no campo da concepção monístico-materialista da Estoá. Assim, tudo o que ele diz de Deus implicaria em aquisições metafísicas até mesmo mais maduras do que as alcançadas por Platão e Aristóteles a esse respeito.

2.4. Marco Aurélio

Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. Subiu ao trono com quarenta anos, em 161, e morreu em 180 d.C. Sua obra filosófica, redigida em grego, intitula-se *Recordações,* sendo constituída por

uma série de máximas, sentenças e reflexões (de "fragmentos", como diríamos nós hoje), escritas inclusive durante suas duras campanhas militares (e que não tinham por objetivo a publicação).

Uma das características do pensamento de Marco Aurélio, a que mais impressiona os leitores de *Recordações,* é a insistência com que ele tematiza e reafirma a caducidade das coisas, a sua passagem inexorável, a sua monotonia, a sua insignificância e a sua substancial nulidade.

Esse sentimento das coisas já se encontra decididamente distante do sentimento grego, não apenas da época clássica, mas também do primeiro helenismo. O mundo antigo está se dissolvendo e o cristianismo começa inexoravelmente a conquistar as almas. Encontra-se em andamento a maior revolução espiritual, que começa a esvaziar todas as coisas do seu antigo significado. E é essa reviravolta, precisamente, que dá ao homem o sentido da nulidade de tudo.

Mas Marco Aurélio estava profundamente convencido de que o antigo verbo estóico ainda estava em condições de mostrar que as coisas e a vida, para além de sua aparente nulidade, têm um sentido preciso. a) No plano ontológico e cosmológico, é a visão panteísta do Uno-todo, fonte e estuário de tudo, que resgata as existências individuais da falta de sentido e da vaidade. b) No plano ético e antropológico, é o dever moral que dá sentido ao viver. E, nesse plano, Marco Aurélio acaba, em mais de um ponto, por refinar alguns conceitos da ética estóica a ponto de levá-los bem perto de conceitos evangélicos, embora com bases diferentes. Aliás, Marco Aurélio não hesita em infringir expressamente a ortodoxia estóica, sobretudo quando procura fundamentar a distinção entre o homem e as outras coisas e a tangência do homem com os deuses.

Como sabemos, a Estoá havia distinguido o corpo da alma no homem, dando à alma uma clara proeminência. Entretanto, essa distinção nunca chegou a ser radical, porque a alma continuava como um ente material, um sopro quente, ou seja, pneuma, permanecendo portanto com a mesma natureza ontológica do corpo. Mas Marco Aurélio rompeu esse esquema, assumindo três princípios como constitutivos do homem: a) o corpo, que é carne; b) a alma, que é sopro ou pneuma; c) o intelecto ou mente *(nous),* superior à própria alma. E, enquanto a Estoá identificava o hegemônico ou princípio diretor do homem (a inteligência) com a parte mais alta da alma, Marco Aurélio já o coloca fora da alma, identificando-o precisamente com o *nous,* o intelecto.

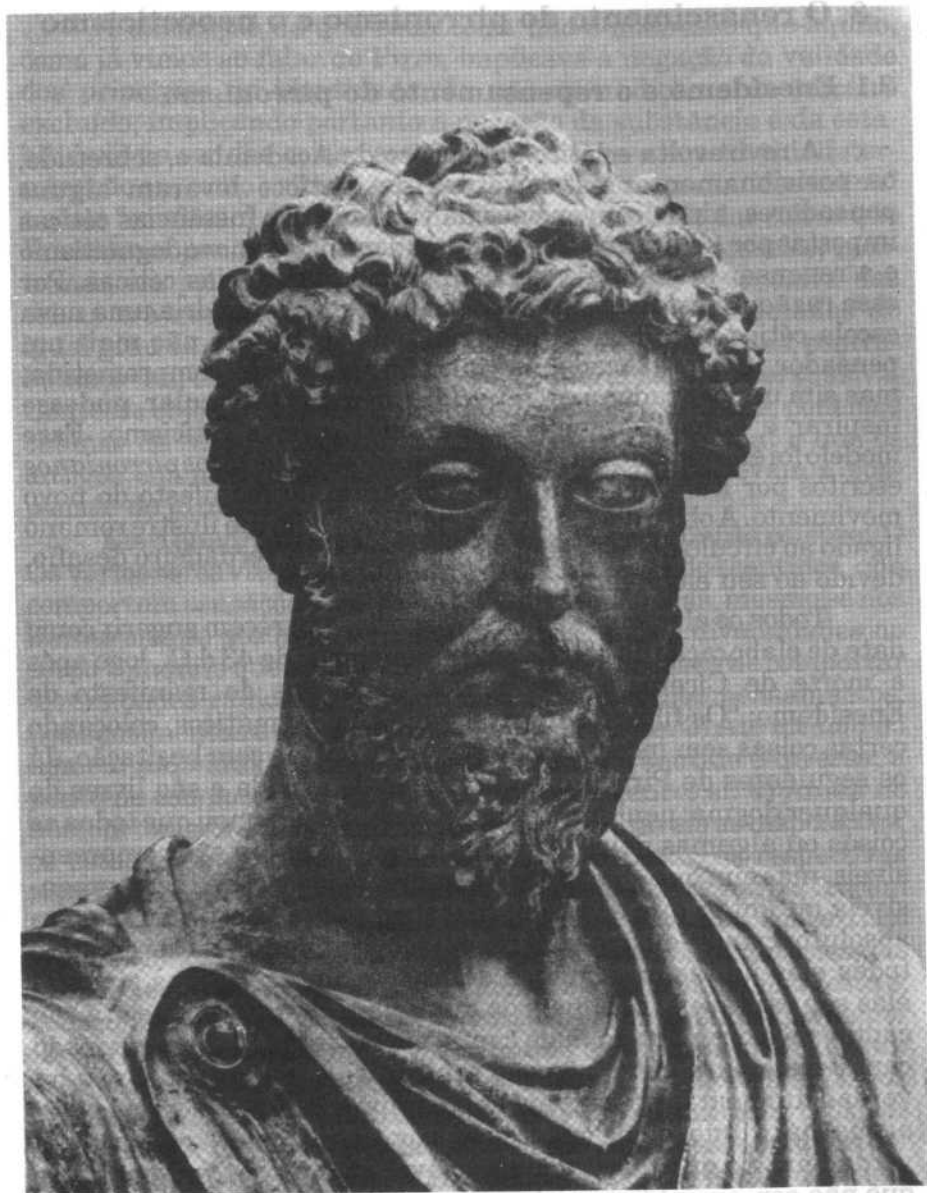
Com base no que dissemos, pode-se entender muito bem porque, para Marco Aurélio, a alma intelectiva constitui o nosso

verdadeiro eu, o refúgio seguro para o qual devemos nos retirar para nos defendermos de qualquer perigo e para encontrar as energias de que necessitamos para viver uma vida digna de homens.

O hegemônico, isto é, a alma intelectiva, que é o nosso Demônio, é invencível, se assim o quiser. Nada pode obstaculizá-lo, nada pode dobrá-lo, nada pode golpeá-lo, nem fogo nem ferro, nem violência de qualquer espécie, se ele não o quiser. *Somente o juízo que ele emite sobre as coisas pode golpeá-lo;* mas, então, não são as coisas que o atingem, mas sim *as falsas opiniões que ele mesmo produziu.* Desde que conservado reto e incorrupto, o "nous" é o refúgio que dá ao homem a paz absoluta.

A velha Estoá já havia destacado o vínculo comum que liga todos os homens, mas somente o neo-estoicismo romano elevou esse vínculo ao preceito do amor. E Marco Aurélio encaminhou-se sem reservas nessa direção: "E também é próprio da alma racional amar o próximo, o que é verdade e humildade (...)".

Também o sentimento religioso de Marco Aurélio vai muito mais além do que o da velha Estoá: "dar graças aos deuses do profundo do coração", "ter sempre Deus na mente", "invocar os deuses" e "viver com os deuses" são expressões significativas que se repetem nas *Recordações,* prenhes de novas valências. Mas o mais significativo de todos a respeito disso é o seguinte pensamento: "Os deuses não podem nada ou podem qualquer coisa. Se eles não podem, por que lhes ergues preces? Se eles podem, por que não lhes suplicas que te concedam não temeres nem desejares algumas dessas coisas e de não te amargurares por algumas delas, ao invés de obtê-las ou evitá-las? Porque, de qualquer forma, se eles podem ajudar os homens, devem ajudá-los também nisso. Talvez digas: 'Os deuses deram-me faculdade para agir a esse respeito.' Então, não é melhor que te sirvas livremente daquilo que está em teu poder ao invés de inquietar-te servil e vilmente por aquilo que não está em teu poder? Ademais, quem te disse que os deuses não nos coadjuvam também naquilo que está em nosso poder? Começa a suplicar-lhes nesse sentido e verás."

Com Marco Aurélio, o estoicismo sem dúvida alcançou o seu mais alto triunfo, no sentido que, como já se observou justamente, "um imperador, o soberano de todo o mundo conhecido, professou-se estóico e agiu como estóico" (M. Pohlenz). Mas, logo depois de Marco Aurélio, o estoicismo iniciou o seu fatal declínio: poucas gerações depois, no século III d.C., iria desaparecer como corrente filosófica autônoma.

O imperador Marco Aurélio (121-180 d.C.) foi o último grande estóico da antigüidade.

3. O renascimento do pirronismo e o neoceticismo

3.1. Enesídemo e o repensamento do pirronismo

A reviravolta eclético-dogmática da Academia e, sobretudo, os posicionamentos estoicizantes de Antíoco levaram alguns pensadores, ainda convencidos da validade das instâncias céticas impostas por Arcesilau e Carnéades, a denunciar o novo dogmatismo e a repensar ainda mais radicalmente as instâncias céticas. Por essa razão, Enesídemo de Cnossos abriu em Alexandria uma nova escola cética, escolhendo como ponto de referência não mais um pensador ligado à Academia, já definitivamente comprometida, mas sim um pensador que, relido de um modo particular, pudesse inspirar e alimentar melhor que todos o novo ceticismo. Esse modelo foi encontrado em Pirro de Élida e os *Raciocínios pirronianos* escritos por Enesídemo se transformaram no manifesto do novo movimento. A obra, dedicada a Lúcio Tuberônio, um ilustre romano ligado ao círculo dos acadêmicos, soa como um verdadeiro desafio, devido ao seu eloqüente programa inovador.

Todos os elementos à nossa disposição parecem sugerir como data de elaboração do escrito os anos em torno de 43 d.C., logo após a morte de Cícero. Eis os pontos essenciais do manifesto de Enesídemo: "Os filósofos da Academia são dogmáticos, colocando certas coisas sem incertezas e rejeitando outras sem hesitação. Já os seguidores de Pirro fazem profissão de dúvida e são livres de qualquer dogma: nenhum deles, em absoluto, afirmou que todas as coisas ou algumas delas são incompreensíveis ou são compreensíveis, mas sim que elas ora são compreensíveis e ora incompreensíveis ou então que são compreensíveis para um e não são em absoluto compreensíveis para outro. Tampouco disseram que todas elas juntas ou algumas delas são captáveis, mas sim que elas são captáveis não mais do que sejam captáveis, que ora são captáveis e ora não são mais captáveis ou então que para um são captáveis e para outro não são captáveis. E, na verdade, não há verdadeiro nem falso, provável nem improvável, ser nem não-ser; o que há é que a mesma coisa, por assim dizer, não é mais verdadeira do que falsa, mais provável que improvável, mais ser que não-ser, ou então ora isto e ora aquilo ou ainda para um feita de tal modo e para outro não feita de tal modo. Com efeito, em geral, os pirronianos não definem nada — e não definem nem mesmo isso, ou seja, que nada se pode definir —, mas dizem que nós falamos sem ter com que expressar aquilo que é objeto do pensamento. E sustentam que os filósofos da Academia, especialmente os contemporâneos, se remetem por vezes a opiniões estóicas e, para dizer a verdade, parecem estóicos que polemizam com outros estóicos."

A afirmação de que cada coisa não-é-mais-isso-que-aquilo, como já vimos ao falar de Pirro, implicava a negação da validade dos princípios de identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, implicando portanto a negação da substância e da estabilidade no ser das coisas e, assim, implicava a sua total indeterminação ou, como voltou a reafirmar Enesídemo, a sua "desordem" e a sua "confusão". Foi precisamente essa a condição das coisas que Enesídemo procurou fazer emergir, de modo programático, mostrando em primeiro lugar que à aparente força persuasiva das coisas era sempre possível contrapor considerações dotadas de igual grau de credibilidade que anulavam (ou, pelo menos, contrabalançavam em sentido oposto) aquela aparente força persuasiva. Com esse objetivo, ele elaborou aquilo que nós, modernos, podemos chamar de "tábua das supremas categorias da dúvida" e que os antigos chamavam de "os tropos" ou "modos" que levam à suspensão do juízo.

Eis o quadro desses "tropos", que se tornou muito célebre: 1) Os vários seres vivos têm diferentes constituições dos sentidos, que comportam sensações contrastantes entre si. 2) Mas, mesmo se nos limitarmos só aos homens, notamos entre si tais diversidades no corpo e naquilo que se chama "alma" que são capazes de comportar diversidades radicais também nas sensações, nos pensamentos, nos sentimentos e nos comportamentos práticos. 3) Até mesmo no homem individualmente a estrutura de cada sentido é diversa, a ponto de comportar sensações em contraste entre si. 4) Ainda no homem tomado singularmente, são muito mutáveis as disposições, os estados de espírito e as situações e, portanto, as respectivas representações. 5) Conforme tenham educação diversa ou pertençam a povos diversos, os homens têm opiniões diversas sobre tudo (valores morais, deuses, leis etc.). 6) Não existe nenhuma coisa que apareça em sua pureza, porque tudo está misturado com o resto e, conseqüentemente, nossa representação resulta condicionada por isso. 7) As distâncias e posições em que se encontram os objetos condicionam as representações que deles temos. 8) Os efeitos que as coisas produzem variam de acordo com sua quantidade. 9) Todas as coisas são por nós captadas em relação com outras e nunca por si sós. 10) Conforme a sua freqüência ou a raridade com que aparecem, os fenômenos mudam o nosso juízo. Por todos esses motivos, portanto, impõe-se a "suspensão do juízo" *(epoché)*.

Mas a compilação desse quadro representa apenas uma primeira contribuição ao relançamento do pirronismo por parte de Enesídemo. Com efeito, o nosso filósofo também procurou reconstruir o mapa das dificuldades que impedem a construção de uma ciência e tentou desmantelar de modo sistemático as condições e os fundamentos postulados pela ciência. E, para fazê-lo, teve de valer-

se, em certa medida, de alguns argumentos que já haviam sido apresentados pelo ceticismo acadêmico.

Ora, a possibilidade da ciência pressupõe, em geral, três coisas: a) a existência da verdade; b) a existência das causas (dos princípios ou razões causais); c) a possibilidade de uma inferência metafenomênica, ou seja, a possibilidade de entender as coisas que se vêem como "sinais" (efeitos) de coisas que não se vêem (e que devem ser postuladas precisamente como causas necessárias para explicar as coisas que se vêem).

Enesídemo procurou desmantelar esses três fundamentos, insistindo sobretudo no segundo. Também a propósito dessa questão ele procurou elaborar um quadro de "tropos", isto é, de erros típicos em que recai quem quer buscar a "causa das coisas". Enesídemo mostra grande acuidade nessas críticas. Ademais, deve-se observar logo que, examinando-se bem, ao formular essas críticas e redigir esse quadro, Enesídemo mostra-se profundamente permeado precisamente por aquela mentalidade etiológica (que, de resto, é a típica mentalidade da filosofia grega) que ele queria destruir: com efeito, ele outra coisa não faz senão uma criteriosa determinação das causas pelas quais não seria possível buscar causas (em suma, ele queria descobrir as causas pelas quais não é possível descobrir as causas). Esse é um dos mais belos exemplos que demonstram como certas verdades se reafirmam precisamente no momento em que se pretende negá-las.

Depois de denunciar a pretensão de encontrar as causas dos fenômenos, Enesídemo passa ao problema da inferência ou, para falar numa linguagem mais antiga, ao problema dos "sinais", ao qual dedicou uma análise específica, talvez a primeira que tenha sido feita no âmbito do pensamento antigo.

O princípio segundo o qual "aquilo que parece (isto é, o fenômeno) é uma espiral aberta para o invisível" é um princípio que resume a profunda convicção própria de toda a filosofia e de toda a ciência grega. Segundo esse princípio, partindo daquilo que se manifesta aos sentidos é possível remontar àquilo que não se mostra aos sentidos, ou seja, partindo do fenômeno é possível "inferir" a causa metafenomênica. Assim, o fenômeno torna-se o "sinal", ou seja, o indício de algo mais (que não se mostra aos sentidos), vale dizer, da causa não-fenomênica. Pois é precisamente esse princípio que Enesídemo queria contestar, mostrando que as coisas que aparecem só podem ser entendidas como "sinais" arbitrariamente e, portanto, indevidamente. No momento em que se pretende interpretar um fenômeno como um "sinal", já está o investigador colocando-se num plano metafenomênico, à medida que entende aquele fenômeno como efeito (que aparece) de uma causa (que não aparece), ou seja, está pressupondo sem dúvida

(indevidamente) a existência do nexo ontológico causa-efeito e sua validade universal.

Sexto Empírico nos relata que Enesídemo conjugou seu ceticismo com o heraclitismo e, nos seus *Esboços pirronianos,* escreve textualmente: "Enesídemo dizia que a orientação cética é um caminho que conduz à filosofia heraclídea." E isso é compreensível. Com efeito, à medida que Enesídemo resolvia o ser no aparecer, o em si no para nós, a substância no acidente (assim como Pirro), ele tolhia o fundo estável do ser e da substância, devendo conseqüentemente desembocar no heraclitismo, ou melhor, naquela forma de heraclitismo que, deixando de lado a ontologia do *logos* e da harmonia dos contrários, já a partir de Crátilo havia colocado a ênfase no mobilismo universal e na instabilidade de todas as coisas (ao passo que Pirro, como vimos, havia desembocado em uma forma de eleatismo em negativo, paralela a essa).

Enesídemo iria se ocupar a fundo das idéias morais, sobretudo com o objetivo de desmantelar as doutrinas dos adversários nesse campo. Ele negou que os conceitos de bem e mal e de indiferente (preferíveis e não-preferíveis) estivessem no domínio da compreensão humana e do conhecimento. Também criticou a validade das concepções propostas pelos dogmáticos em relação à virtude. Por fim, ele próprio contestou sistematicamente a possibilidade de entender como fim a felicidade, o prazer, a sabedoria ou qualquer coisa semelhante, opondo-se a todas as escolas filosóficas: sem meios-termos, ele sustentou a não existência de um *telos,* ou seja, de um "fim". Para ele, como para os céticos anteriores, o único fim, quando muito, poderia ser a própria "suspensão do juízo", com o estado de imperturbabilidade dela decorrente.

3.2. **O ceticismo, de Enesídemo a Sexto Empírico**

São escassas as informações que temos sobre a história do ceticismo depois de Enesídemo. Só conhecemos bem Sexto Empírico (cujas obras principais chegaram até nós), que viveu cerca de dois séculos depois de Enesídemo. Nesse lapso de tempo, parece que o ceticismo seguiu primeiro as pegadas de Enesídemo e, posteriormente, fundiu-se com a corrente da medicina empírica, tornando-se dessa forma um ceticismo sensível precisamente a instâncias empíricas. Na trilha de Enesídemo caminhou Agripa, que viveu na segunda metade do século I d.C. ou na passagem entre os séculos I a II d.C. Agripa tornou-se famoso sobretudo pela elaboração de uma nova e mais radical "tábua dos tropos", procurando demonstrar não apenas a relatividade das sensações, mas também a dos raciocínios. O quadro pode ser resumido em três pontos. Quem pretende explicar qualquer coisa através do racio-

cínio cai fatalmente em um dos seguintes erros: 1) perde-se em um processo ao infinito; 2) cai em um círculo vicioso, no chamado "dialelo" (a coisa que se assume como explicação e a coisa de que se quer dar explicação têm necessidade uma da outra); 3) assume pontos de partida que são meramente hipotéticos.

Foi com Menódoto de Nicomédia, que talvez tenha vivido na primeira metade do século II d.C., que se celebrou a fusão entre ceticismo e medicina empírica.

É possível que remonte precisamente a Menódoto a distinção entre os "sinais indicativos" e os "sinais rememorativos" (e a conseqüente declaração da legitimidade destes últimos), que ainda não estava presente em Enesídemo. Para falar em termos modernos, o "sinal rememorativo" é uma mera *associação mnemônica entre dois ou mais fenômenos,* adquirida através da experiência (ou seja, por ter constatado muitas vezes na experiência que tais fenômenos se apresentam vinculados), o que nos permite, quando um desses fenômenos se apresenta (por exemplo, a fumaça), dele inferir o outro ou os outros fenômenos (por exemplo, o fogo, a sua luz e o seu calor).

Contudo, é certo que, ao lado do momento negativo próprio do ceticismo pirroniano, Menódoto inseria o momento positivo, que consistia na defesa da experiência e no uso do método empírico. E foi precisamente esse positivo vínculo com a experiência a novidade que caracterizou a última fase do ceticismo inaugurado por Menódoto, que, porém, só chegaria à maturidade e à plena consciência com Sexto Empírico.

Sexto viveu na segunda metade do século II d.C. e talvez tenha morrido em princípios do século III d.C. Não sabemos onde ensinou. Parece que já no tempo do mestre de Sexto a escola havia saído de Alexandria. Além dos *Esboços pirronianos,* chegaram até nós outras duas obras de Sexto, intituladas, respectivamente, *Contra os matemáticos,* em seis livros, e *Contra os dogmáticos,* em cinco livros, comumente citadas com o título unitário *Contra os matemáticos* (como "matemáticos", aí, são entendidos os homens que professam artes e ciências) e com uma numeração progressiva dos livros de um a onze. O fenomenismo de Sexto revela-se formulado em termos claramente dualísticos: o fenômeno torna-se a impressão ou alteração sensível do sujeito e, como tal, é contraposto ao objeto, à "coisa externa", ou seja, à coisa que é diferente do sujeito, sendo pressuposta como causa da alteração sensível do próprio sujeito. Assim, pode-se afirmar que, enquanto o fenomenismo de Pirro e Enesídemo resolvia a realidade no seu aparecer, era uma forma de fenomenismo absoluto e, portanto, metafísico (basta recordar que o fenomenismo de Pirro levava expressamente à dimensão de uma "natureza do divino e do bem",

que vive eternamente e da qual "deriva para o homem a vida mais igual", e que o fenomenismo de Enesídemo levava também expressamente a uma visão heraclídea do real), já o fenomenismo de Sexto Empírico, ao contrário, é uma forma de fenomenismo de caráter *tipicamente empírico e antimetafísico:* como mera alteração do sujeito, o fenômeno não resume em si toda a realidade, deixando fora de si o "objeto externo", o qual é declarado, senão como incognoscível de direito (afirmação que faria cair em uma forma de dogmatismo negativo), pelo menos como não conhecido de fato.

Sexto admite a licitude que os céticos vêem em algumas coisas, vale dizer, *nas afeições ligadas às representações sensoriais.* Ou seja, trata-se de um assentimento puramente empírico e, como tal, não dogmático: "aqueles que dizem que os céticos suprimem os fenômenos. Parece-me que não ouviram aquilo que dizemos: que nós não subvertemos aquilo, que sem o concurso da vontade, nos conduz a assentir em conformidade com a impressão derivada da representação sensível (...); e esses são os fenômenos."

A fusão das instâncias do ceticismo com as do empirismo médico também no campo da ética levou a notável destaque das posições do pirronismo originário. Com efeito, Sexto constrói uma espécie de ética do senso comum, muito elementar e calculadamente primitiva. Escreve ele: "Não somente não contrastamos com a vida, mas a defendemos, assentindo, sem dogmatismo, a tudo o que por ela é confirmado, mas opondo-nos às coisas inventadas pelos dogmáticos por sua própria conta."

Segundo Sexto, é possível viver segundo a experiência comum e segundo o "costume" se nos conformarmos a estas quatro regras elementares: a) seguir as indicações da natureza; b) seguir os impulsos de nossos sentidos, que nos levam, por exemplo, a comer quando temos fome e a beber quando sentimos sede; c) respeitar as leis e os costumes do seu próprio país e, portanto, do ponto de vista prático, aceitar as relativas avaliações da piedade como um bem e da impiedade como um mal; d) não permanecer inerte, mas exercer uma arte.

Conseqüentemente, o ceticismo empírico não prega a "apatia", mas sim a "mediopatia", ou seja, a moderação das sensações que experimentamos por necessidade. Um cético também sente fome, sede e outras sensações semelhantes, mas, recusando-se a julgá-las males objetivos, males por natureza, ele limita a perturbação derivada dessas sensações. Sexto já não pode mais, precisamente com base na experiência reavaliada, considerar que o cético deva ser absolutamente "impassível".

Ademais, a reavaliação da vida comum comporta também uma reavaliação precisa do útil. O fim para o qual se cultivam as artes (recorde-se que cultivar as artes é o quarto preceito da ética

empírica de Sexto) é indicado expressamente como sendo "o útil da vida".

Por fim, é digno de nota o fato de que Sexto apresenta a obtenção da imperturbabilidade, ou seja, da "ataraxia", quase como conseqüência casual da renúncia do cético a julgar acerca da verdade, ou seja, como conseqüência casual e inesperada da suspensão do juízo, como diz ele com a esplêndida imagem de Apeles nesta passagem: "Quem (...) duvida se uma coisa é bem ou mal por natureza nem foge nem persegue nada com ardor; por isso, é imperturbável. Portanto, acontece com o cético aquilo que se conta do pintor Apeles. Dizem que, ao pintar um cavalo, Apeles queria retratar com o pincel a sua espuma. Não conseguindo de modo algum, renunciou ao intento, atirando contra a pintura a esponja na qual aspergia o pincel molhado de várias cores. Tocando no cavalo, a esponja deixou nele uma marca que parecia espuma. Os céticos também esperavam atingir a imperturbabilidade dirimindo a desigualdade que há entre os dados do sentido e os dados da razão; mas, não o conseguindo, suspenderam o juízo e, como que por acaso, a essa suspensão sobreveio a imperturbabilidade, como a sombra sobrevém ao corpo."

3.3. **O fim do ceticismo antigo**

Com Sexto Empírico, juntamente com o seu triunfo, o ceticismo celebra a sua própria destruição, O próprio Sexto mostra algumas nesgas de consciência desse fato. Nos *Esboços pirronianos,* escreve ele a propósito das fórmulas canônicas do ceticismo: "Na verdade, no que se refere a todas as expressões céticas, precisa-se ter em mente o seguinte: entre nós, não se afirma de modo absoluto que elas sejam verdadeiras, no sentido que dizemos que elas podem se anular por si mesmas, circunscrevendo-se a si mesmas juntamente com as coisas de que falam, da mesma forma que os remédios purgantes, que não só expulsam do corpo os humores, mas também se expelem a si mesmos juntamente com os humores."

E em sua obra maior, falando a propósito da objeção de que a demonstração cética que visa demonstrar a não existência da demonstração destrói-se também a si mesma, Sexto reafirma: "Mas, mesmo que ela (a demonstração da impossibilidade da demonstração) se expulsasse a si mesma, nem por isso viria validar a existência da demonstração. Há muitas coisas que fazem a si mesmas aquilo que fazem às outras! Como o fogo, com efeito, o qual, consumindo a lenha, destrói-se também a si mesmo e como os purgantes, expulsando os humores do corpo, expelem-se também a si mesmos, da mesma forma a argumentação apresentada contra

a demonstração — depois de ter eliminado toda demonstração — também se coloca a si própria de lado!"

Essas imagens são estupendas e, a nosso juízo, expressam como melhor não seria possível uma das funções históricas que o ceticismo antigo desempenhou, talvez até mesmo a principal, ou seja, a função catártica ou libertadora. Com efeito, o ceticismo antigo não destruiu a filosofia antiga, que ainda apresenta um período de gloriosa história depois dele, mas destruiu uma certa filosofia, ou melhor, uma certa mentalidade dogmática ligada a essa filosofia: destruiu a mentalidade dogmática que havia sido criada pelos grandes sistemas helenísticos, sobretudo pelo sistema estóico. E é muito indicativo o fato de que, em suas várias formas, o ceticismo nasça, se desenvolva e morra precisamente em sincronia com o nascimento, o desenvolvimento e a morte dos grandes sistemas helenísticos. Depois de Sexto, a filosofia iria retomar o caminho em direção a outros horizontes.

4. Revivescência do cinismo

A vitalidade do cinismo não se havia exaurido com a época helenística: com efeito, ele não apenas ressurgiu na época imperial (o primeiro cínico que conhecemos pelo nome, Demétrio, parece ter tido seu auge por volta de meados do século I d.C.) mas continua sobrevivendo inclusive até o século VI d.C., ou seja, ainda por meio milênio. Para compreender essa revivescência do cinismo, devemos levar em conta os três componentes que caracterizam essa particularíssima filosofia, que indicam também as três precisas direções nas quais ela agiu sobre a vida espiritual do mundo antigo: a) a "vida cínica"; b) a "doutrina cínica"; c) o "modo de se expressar", ou seja, a "forma literária" própria das obras dos cínicos.

Em relação a este último ponto, deve-se destacar que os cínicos já haviam dado o melhor de si nos primeiros séculos da época helenística. Particularmente, nota-se que a "diatribe" se havia tornado um verdadeiro "gênero literário", muito difundido e quase insubstituível.

Quanto ao segundo ponto, ou seja, a "doutrina cínica" propriamente dita, deve-se observar que o renascido cinismo não poderia produzir novidades significativas, porque já havia alcançado os limites extremos da radicalização com Diógenes. Assim, restavam-lhe apenas duas possibilidades: a) repropor um cinismo que assumisse instâncias de doutrinas afins (particularmente do estoicismo) e, ao mesmo tempo, se mostrasse sensível às instâncias religiosas e místicas próprias da nova época; b) ou então restava-lhe a possibilidade de repropor, mesmo com algumas limitações, o

radicalismo do cinismo original, fazendo valer de alguma forma sobretudo as suas instâncias literárias. E, com efeito, os cínicos da época imperial por nós conhecidos mostram claramente ter seguido o primeiro desses caminhos (como Demétrio e Díon Crisóstomo, no século I d.C.) ou então o segundo (como Enomau, Demônato e Peregrino Proteu, no século II d.C.), mas sem que uns e outros alcançassem resultados de particular interesse.

No que se refere, por fim, à "vida cínica", deve-se destacar que, na época imperial, ela iria se constituir no verdadeiro atrativo do cinismo e no seu mais forte estímulo. Portanto, foi o aspecto prático do cinismo que teve verdadeira importância na época de que estamos tratando. Por isso, é explicável o fato de Antístenes, o fundador do cinismo, ter pouco a pouco desaparecido na sombra, decididamente eclipsado pelas figuras de Diógenes e Crátetes. Com efeito, só viveu em parte a "vida cínica", que foi criada e vivida de modo paradigmático por Diógenes e Crátetes. Mas também deve-se observar, a esse respeito, que, embora a reproposição do paradigma da "vida cínica" tenha encontrado alguns espíritos eleitos, que a acolheram com sinceridade de objetivos, também encontrou numerosos aventureiros, que lhes desnaturaram o significado e contribuíram progressivamente para desacreditá-la e, portanto, para esvaziá-la.

Entre os séculos I e II d.C., Epicteto lamentava esse fato, contrapondo às caricaturas do cinismo de seu tempo a elevação do verdadeiro ideal cínico. No século II d.C., Luciano também atacou os charlatões que se travestiam de cínicos.

E a situação não devia ser muito diferente no século IV d.C., como se pode ver em alguns escritos do imperador Juliano.

Para Juliano, a "verdadeira" filosofia cínica é a mais "universal e natural", porque não exige estudos nem conhecimentos particulares, baseando-se em dois princípios elementares: a) "conhece-te a ti mesmo"; b) "despreza as vãs opiniões e segue a verdade". Mas Juliano não via nos cínicos de seu tempo a encarnação desses princípios, encontrando muito mais o aviltamento dessa filosofia e a presunção de que a divisa cínica, a ignorância, a audácia e a imprudência, ou como diz ele também, o fato de cobrir os deuses de impropérios e invectivar contra os homens, constituem o "caminho mais curto" para alcançar a virtude.

Juliano chegou até mesmo a comparar os cínicos de seu tempo com os cristãos, que renunciavam ao mundo. Naturalmente, nas intenções de Juliano, a comparação pretendia expressar o máximo de desprezo (para ele, apóstata, os cristãos eram "galileus sacrílegos"). Mas, no entanto, ele expressa uma profunda verdade (de resto, mesmo nos tempos modernos encontrou eco a definição dos cínicos como os "capuchinhos da Antigüidade"). Com efeito, aquilo

que muitos cínicos (os autênticos) da época imperial indubitavelmente procuravam na "vida cínica" era aquilo que, no âmbito cristão, propuseram-se a realizar primeiro os anacoretas no Oriente e, depois, os monges do Ocidente.

E a estes, precisamente, iria pertencer o futuro.

5. Renascimento do aristotelismo

5.1. A edição do *Corpus Aristotelicum* feita por Andrônico e a descoberta dos escritos esotéricos

Antes, já havíamos acenado para os romanescos acontecimentos ocorridos com as obras "esotéricas" de Aristóteles. Retomando e complementando agora o que já dissemos, podemos resumir do seguinte modo as etapas mais destacadas daqueles acontecimentos:

a) Neleu (nomeado por Teofrasto como herdeiro da biblioteca do Perípatos) levou os escritos aristotélicos para a sua terra natal, Scepse, na Ásia Menor, onde, porém, eles não foram utilizados nem sistematizados. b) De alguns desses escritos (ou, pelo menos, de algumas partes deles) certamente haviam sido feitas algumas cópias (devia haver cópias de escritos esotéricos, além de em Atenas, também na biblioteca de Alexandria e, provavelmente, em Rodes, terra do peripatético Eudemos), mas que permaneceram como letra morta, já que não se sabe que tenham sido lidas, estudadas a fundo e assimiladas por nenhum filósofo da época helenística. c) A exumação dos escritos esotéricos foi obra de Apelicão, que também providenciou sua publicação, mas de modo bastante incorreto, de modo que permaneceram pouco compreensíveis. d) Depois, os preciosos manuscritos de Aristóteles foram confiscados por Sila e levados para Roma, onde o gramático Tirânion entregou-se a sistemático trabalho de reordenamento (que, no entanto, não conseguiu concluir). e) Algumas cópias de obras esotéricas foram colocadas em circulação em Roma por iniciativa de livreiros, mas, mais uma vez, tratava-se de cópias bastante incorretas, feitas somente com objetivo do lucro por amanuenses inábeis. f) A edição sistemática dos escritos de Aristóteles foi obra de Andrônico de Rodes (nas duas décadas seguintes à morte de Cícero), que compilou também os catálogos racionais de sua obra, realizando um trabalho que constituiria uma premissa indispensável, quando não o fundamento, para o renascimento do aristotelismo.

Andrônico não se limitou a apresentar condições para uma leitura inteligível dos textos, mas também se preocupou em agru-

par os escritos que tratavam do mesmo assunto e reordená-los precisamente com base em seu conteúdo, do modo mais orgânico possível. Conjugou alguns breves tratados que eram mais ou menos autônomos (e que possuíam também títulos específicos) a tratados de maior dimensão dedicados aos mesmos assuntos. E então deu novos títulos às obras assim constituídas. É bastante provável, por exemplo, que a organização de todas as obras lógicas em um único corpo remonte precisamente a ele. E procedeu de modo análogo com os vários escritos de caráter físico, metafísico, ético, político, estético e retórico. A organização geral e particular que Andrônico imprimiu ao *Corpus Aristotelicum* tornou-se definitiva. Ela iria condicionar toda a tradição posterior, inclusive as edições modernas. Em suma: a edição realizada por Andrônico estava verdadeiramente destinada a "fazer época" em todos os sentidos, como já dissemos.

Não é exagerado dizer que, sem a edição das obras aristotélicas realizada por Andrônico, a história da filosofia ocidental, na qual o aristotelismo desempenha um papel tão importante, não teria sido a que foi.

5.2. Nascimento e difusão do "comentário" aos escritos esotéricos

Ao contrário das obras "exotéricas" publicadas por Aristóteles, eram bastante difíceis e freqüentemente obscuras as obras "esotéricas" que eram precisamente as lições destinadas ao uso interno da escola. Assim, era necessário reconstruir o sentido dessas obras. Em resumo: era preciso realizar aquele trabalho de mediação que, no antigo Peripatos, era feito durante as aulas. E assim nasceu o "comentário", que pouco a pouco tornou-se mais refinado, chegando por fim à explicação de cada frase do texto aristotélico.

Andrônico e os peripatéticos do século I a.C. por ele influenciados (Boeto de Sídon, Senarco de Selêucia e Nicolau de Damasco) prepararam o caminho com paráfrases, monografias e exposições resumidas. Com os aristotélicos dos primeiros dois séculos da época cristã e do início do século III, o comentário se consolidou, tornando-se o gênero literário através do qual se devia ler e entender Aristóteles. Alexandre de Ege, Aspásio, Adrasto de Afrodísia e Hermínio são os nomes dos comentadores dessa época, mas dentre todos destaca-se sem dúvida o de Alexandre de Afrodísia, que se impôs como autoridade na matéria e foi considerado o comentador por excelência.

Essa maciça consolidação do método do comentário aos esotéricos e a sua surpreendente difusão (parece que o grande número de comentários às mesmas obras chegava a estimular a elaboração de cada vez menos comentários) demonstram que o interesse dos seguidores de Aristóteles já se havia concentrado nas "obras de escola", ou seja, nas suas obras esotéricas, e que, em comparação com elas, as obras publicadas, ou seja, as exotéricas, haviam perdido quase inteiramente o seu antigo fascínio. Pouco a pouco, elas seriam deixadas de lado ou escassamente utilizadas, até caírem no esquecimento. E assim se explica a razão pela qual essas obras se perderam, chegando até nós apenas as obras de escola. Depois de terem desfrutado de tanta admiração e notoriedade, os escritos exotéricos foram condenados ao esquecimento, ao passo que os esotéricos, que permaneceram durante longo tempo quase inteiramene desconhecidos, foram entregues à história como uma "conquista definitiva".

Ettore Bignone explicou muito bem os motivos espirituais que contribuíram para produzir essa reviravolta. Destaca ele que os homens dos primeiros séculos do helenismo amavam a simplicidade e a clareza lúcida. Os escritos de escola do Estagirita não correspondiam de modo algum a esses cânones. Sendo assim, aqueles poucos estudiosos que puderam ter à disposição alguns dos escritos esotéricos de Aristóteles não foram de modo algum atraídos por eles, que tinham características exatamente contrárias às que o gosto da época exigia. E prossegue Bignone: "Mas as épocas mudam e, com elas, os espíritos. O que é defeito para uma época é mérito para outra. E a lúcida clareza, que na época anterior era o mérito do Aristóteles exotérico, deve ter parecido vulgar para muitos na época do Império. Os espíritos estavam agora apaixonados pelo recôndito e o misterioso (...). Tal amor pelo recôndito atrai pouco a pouco para as obras esotéricas de Aristóteles a atenção dos séculos mais tardios da época clássica já em declínio. Vencidas as primeiras asperezas dessas obras, então se compreende sua profundidade e beleza. E entende-se finalmente que se trata do seu pensamento mais profundo e mais maduro. Mas, para isso, foi necessária uma longa experiência de séculos."

5.3. **Alexandre de Afrodísia e sua noética**

Pouquíssimo sabemos sobre a vida de Alexandre. Parece que teve uma cátedra de filosofia em Atenas entre 198 e 211 d.C., sob Sétimo Severo. Dentre os numerosos comentários escritos por Alexandre, chegaram até nós os comentários aos *Analíticos Primeiros* (livro I), aos *Tópicos,* à *Meteorologia,* à *Metafísica* (segundo os estudiosos, porém, só a parte concernente aos livros I-V seria autêntica) e ao pequeno tratado *Sobre a sensação.*

Alexandre é conhecido sobretudo por sua interpretação da teoria do intelecto. Suas idéias sobre a questão tiveram notável influência sobre o pensamento da Idade Média e até sobre o pensamento do período renascentista. Por essa razão, devemos tratar delas.

Alexandre distinguia três espécies de intelecto no homem: a) o intelecto físico ou material, que é pura possibilidade ou potência de conhecer todas as coisas (tanto sensíveis como inteligíveis); b) o intelecto adquirido ou *in habitu,* que, através da realização de sua potencialidade, possui a sua perfeição, ou seja, o hábito do pensar, isto é, de abstrair a forma da matéria; c) o intelecto agente ou produtivo, vale dizer, a causa que torna possível ao intelecto material a atividade do pensar e, portanto, o tornar-se intelecto *in habitu.*

Ora, Alexandre destaca-se do Estagirita pelo fato de não admitir que o "intelecto agente" esteja "em nossa alma", *fazendo dele uma entidade única para todos os homens* e, até mesmo, *identificando-o com o princípio primeiro,* ou seja, com o Motor Imóvel, que é Pensamento de Pensamento.

E, assim, coloca-se o problema de como o intelecto agente, que é Deus, pode fazer com que o intelecto material torne-se intelecto *in habitu,* ou seja, fazer com que o intelecto material adquira o hábito da abstração. Alexandre fornece duas respostas diferentes ao problema, as quais se integram reciprocamente.

Por sua natureza, o intelecto agente é tanto Intelecto supremo como inteligível supremo, sendo causa do hábito de abstração do intelecto material, tanto como a) inteligível supremo quanto como b) Intelecto supremo.

a) Como inteligível supremo, o Intelecto produtivo é causa ou condição do hábito de abstração do nosso intelecto, no sentido em que, sendo o inteligível por excelência, é causa da inteligibilidade de todas as outras coisas e é a forma suprema que dá forma a todas as outras coisas. (E, precisamente, o nosso intelecto só conhece as coisas à medida que elas são inteligíveis e têm forma, ao passo que o hábito de abstração outra coisa não é do que a capacidade de captar o inteligível e a forma.) Fica evidente que, explorando teses aristotélicas, Alexandre as dilata notavelmente em sentido platônico (basta recordar a doutrina de *A República).*

b) Mas o intelecto produtivo também é causa do hábito de abstração do nosso intelecto na qualidade de supremo Intelecto, ou melhor, precisamente como Inteligível supremo, que, por sua natureza, *é também Intelecto supremo.* Em suma, trata-se de uma ação direta e imediata do intelecto produtivo sobre o intelecto material que Alexandre postula como necessária, além da ação indireta e mediata que examinamos.

Para poder operar desse modo, o intelecto produtivo precisa entrar em nossa alma e, portanto, estar em nós. Mas, devido à identificação operada por Alexandre entre o Intelecto produtivo e a Causa primeira, ou seja, Deus, deve tratar-se de uma presença que "vem de fora" e que não é parte constitutiva de nossa alma. O famoso "Intelecto que vem de fora" *(nous thúrathen)* de que falava Aristóteles torna-se, em Alexandre, quase que a marca inteligível (a transcendente marca inteligível) do nosso intelecto, que se forma quando nós pensamos o Intelecto produtivo, ou seja, *a presença de um inteligível que também é suprema inteligência,* dando-nos a capacidade de separar as formas inteligíveis das coisas e reconhecê-las como inteligíveis ao se propor a si mesmo como termo de referência.

Assim, a condição *sine qua non* do conhecimento humano é a participação imediata no Intelecto divino ("o Intelecto que vem de fora"). Ademais, está claro que o contato do nosso intelecto com o Intelecto divino só pode ser imediato e, portanto, de caráter intuitivo. Alexandre fala até mesmo de "assimilação do nosso intelecto ao Intelecto divino", usando uma linguagem que recorda a dos medioplatônicos.

Alexandre sustenta a mortalidade de nossa alma, particularmente do "intelecto material" ou potencial e do "intelecto *in habitu*" (que é simplesmente atuação e perfeição daquele), mas também fala de imortalidade do "Intelecto que vem de fora", defendendo assim uma concepção que não encontra paralelos nem na história anterior nem na história posterior do pensamento grego. Quando nós, intuitivamente, captamos o Intelecto divino, o nosso intelecto torna-se aquele Intelecto, assimilando-se a ele e, portanto, em certo sentido, tornando-se também imortal. Mas, como sabemos que a captação do Intelecto divino por parte do nosso intelecto é aquilo que Alexandre chama "Intelecto que vem de fora", então a conseqüência é que a imortalidade cabe precisamente (e tão-somente) a esse intelecto, enquanto o nosso intelecto permanece mortal. Talvez Alexandre pensasse numa espécie de imortalidade impessoal.

Mas, para poder satisfazer a fundo essas novas exigências místicas, o aristotelismo devia transformar-se profundamente e fazer suas as instâncias do platonismo, perdendo assim a sua própria identidade. Assim, é compreensível que, depois de Alexandre, o aristotelismo só conseguisse sobreviver à guisa de momento propedêutico ou complementar do platonismo. Com efeito, foi nesse sentido que os comentadores neoplatônicos alexandrinos leram e comentaram Aristóteles. Com Alexandre, concluiu-se a tradição aristotélica como tal.

6. O medioplatonismo

6.1. Renascimento do platonismo em Alexandria e sua difusão

Em 86 a.C., ao conquistar Atenas, Sila "pôs as mãos sobre os bosques sagrados e mandou cortar as árvores da Academia, o mais verde dos subúrbios da cidade, bem como as do Liceu". E desse modo a Academia sofreu também a devastação de sua sede, além do progressivo esvaziamento de sua mensagem que culminou com o ecletismo de Antíoco, que chegou até mesmo a acolher alguns dogmas da Estoá.

Mas, pouco depois, o platonismo renascia em Alexandria com Eudoro (na segunda metade do século I a.C.), voltando a se expandir por toda parte, aumentando pouco a pouco sua consciência e incidência, a ponto de culminar na grande síntese neoplatônica de Plotino no século III d.C. Entretanto, o platonismo que vai de Eudoro a todo o século II d.C. não tem mais as características do velho platonismo, mas ainda não apresenta as características que só Plotino saberia lhe imprimir. Ademais, revela várias incertezas, oscilações e contradições, devido ao entrelaçamento variado do velho e do novo. Desse modo, para designar o platonismo desse período, os estudiosos cunharam o termo "medioplatonismo", que significa precisamente o platonismo situado entre o velho e o novo.

6.2. Características do medioplatonismo

a) O traço mais típico do medioplatonismo, vale dizer, o mínimo denominador comum do pensamento de todos os seus expoentes, quase sem exceção, consiste naquilo que, retomando a conhecida imagem platônica, podemos chamar de reinício da "segunda navegação", com a recuperação de seus resultados essenciais e das principais conseqüências que deles brotaram. Em resumo, o medioplatonismo recupera o supra-sensível, o imaterial e o transcendente, rompendo claramente as pontes com o materialismo há muito tempo dominante.

b) A conseqüência lógica dessa retomada foi a reproposição da teoria das Idéias. Alguns medioplatônicos, aliás, a repensaram a fundo, procurando integrar a posição assumida por Platão com a posição aristotélica. Albino e seu círculo consideraram as Idéias, em seu aspecto transcendente, como "pensamentos de Deus" (sendo o mundo do Inteligível identificado com a atividade e com o conteúdo da Inteligência suprema) e, em seu aspecto imanente, como "formas" das coisas. A transformação da teoria das Idéias foi acompanhada, como conseqüência lógica, por uma transformação

paralela da concepção de toda a estrutura do mundo do incorpóreo, com resultados que constituem claramente um prelúdio ao neoplatonismo.

c) O texto que os medioplatônicos consideraram como ponto de referência e do qual extraíram o próprio esquema para o repensamento da doutrina platônica foi o *Timeu*. Com efeito, na difícil tarefa de reduzir a filosofia platônica a sistema e tentar uma síntese dela, o *Timeu* era o diálogo que oferecia de longe a trama mais sólida.

d) A "doutrina dos princípios" do Platão esotérico, ou seja, a doutrina das mônadas e das díades, foi retomada em parte, mas permaneceu decididamente como pano de fundo. Ela teve uma importância muito maior no âmbito do movimento neopitagórico, que ocorria paralelamente. E isso era inevitável, de vez que o fundamento teorético do *Timeu* e a redução das Idéias a pensamentos de Deus não deixavam espaço para a doutrina das mônadas e das díades.

e) Para os medioplatônicos, assim como para os filósofos da época anterior, o problema ético continuou proeminente, sendo, porém, reproposto e fundamentado de modo novo. A palavra-de-ordem de todas as escolas helenísticas havia sido "segue a natureza *(physis)*", entendida de modo materialista-imanentista. Ao contrário, a nova palavra-de-ordem dos medioplatônicos foi: "segue Deus", "assimila-te a Deus", "imita Deus". Logicamente, a descoberta da transcendência iria modificar, pouco a pouco, toda a visão de vida proposta pela época helenística. Unanimemente, os medioplatônicos reconheceram precisamente na assimilação ao divino transcendente e incorpóreo a marca autêntica da vida moral.

6.3. **Expoentes do medioplatonismo**

A atividade de Trasilo, a cujo nome está ligada a divisão dos diálogos platônicos em tetralogias, situa-se na primeira metade do século I d.C. Também nesse século viveu Onaxandro. A cavaleiro entre os séculos I e II d.C. viveu Plutarco de Queronéia, discípulo do egípcio Amônio, que havia constituído em Atenas um círculo de platônicos. A Plutarco esteve ligado Calvísio Tauro, mestre de Herodes Ático e de Aulo Gélio. Na primeira metade do século II d.C. viveu Caio, a cuja escola, ao que parece, estavam ligados Albino, Apuleio e o autor anônimo de um comentário ao *Teeteto* (que foi parcialmente conservado e não é de pouco interesse). Ao século II d.C. pertenceram também Teônis de Esmirna, Nigrino (que Luciano tornou famoso), Nicóstrato, Ático, Aspocracião, Celso, o retor

Máximo de Tiro e Severo. Nessa época, o platonismo já se havia imposto quase que como um pensamento ecumênico.

Com poucas exceções, apenas uma parte muito exígua da produção desses autores chegou até nós. Possuímos ainda obras de Plutarco (em grande número), de Teônis de Esmirna, de Albino, de Apuleio e de Máximo de Tiro. De outros medioplatônicos, temos apenas fragmentos. De alguns, por fim, conhecemos quase que somente os nomes. Os documentos integrais mais significativos que chegaram até nós, como dissemos, foram o *Didascálico* de Albino e alguns tratados de Plutarco.

6.4. Significado e importância do medioplatonismo

Por longo tempo desprezada, hoje está clara a importância do medioplatonismo. O neoplatonismo seria quase inexplicável sem o movimento medioplatônico. Em suas lições, Plotino comentou fundamentalmente textos medioplatônicos e textos de peripatéticos influenciados pelo medioplatonismo. Ademais, extraiu dos medioplatônicos não apenas alguns problemas de fundo, mas também as relativas soluções.

Além disso, o medioplatonismo também é importante para a compreensão do primeiro pensamento cristão, ou seja, da primeira Patrística, que, antes do nascimento do neoplatonismo, extraiu dessa corrente as categorias de pensamento com que procurou fundamentar filosoficamente a fé.

O medioplatonismo, portanto, representa um dos elos de conjunção essenciais na história do pensamento ocidental.

Os limites desse movimento são constituídos pelo fato de que as tentativas de repensamento e sistematização do platonismo permaneceram oscilantes e, por assim dizer, a meio caminho. Com efeito, nenhum medioplatônico conseguiu chegar a uma síntese, senão definitiva, pelo menos exemplar. Não faltaram homens talentosos ao medioplatonismo, mas faltou-lhe o gênio criador ou recriador. E precisamente por isso ele permaneceu como filosofia de transição, na metade do caminho que leva de Platão a Plotino.

7. O neopitagorismo

7.1. Renascimento do pitagorismo

A antiga escola pitagórica manteve-se ativa até princípios do século IV. O sintoma mais significativo da crise da escola foi o episódio, já relatado, da venda dos livros pitagóricos, até então mantidos secretos, por parte de Filolau, contemporâneo de Sócra-

tes. Mas o pitagorismo iria renascer ainda na época helenística, talvez já a partir do século III a.C. Inicialmente, isso ocorre de forma um pouco ambígua: alguns anônimos publicaram uma série de escritos sob falsos nomes de antigos pitagóricos, com o evidente objetivo de fazer passar por pitagóricas doutrinas de filósofos posteriores. Os escritos e testemunhos desses "falsos" pitagóricos que chegaram até nós não apresentam grande interesse filosófico, mas muito mais um interesse cultural e documental.

Já um interesse maior merecem os novos pitagóricos, que se apresentam com sua própria fisionomia e seu nome. Dentre eles, destacam-se sobretudo os expoentes da corrente metafísica.

7.2. **Os neopitagóricos**

Eis um quadro geral desses novos pitagóricos.

Públio Nigídio Fígulo é o primeiro neopitagórico que conhecemos com seu verdadeiro nome, pertencendo ao mundo romano. Cícero, que foi seu contemporâneo, lhe atribui expressamente o mérito de ter ressuscitado a seita pitagórica, que estava extinta há muito tempo. Na verdade, o pitagorismo havia continuado a viver no mundo romano, sobretudo nos seus aspectos éticos, religiosos e misteriosóficos, independentemente de uma verdadeira organização de seita e de escola, como está provado sobretúdo pela lenda segundo a qual o rei Numa teria estado em contato com Pitágoras, bem como pelo posterior aparecimento, no início do século II a.C., de falsificação de livros pitagorizantes atribuídos ao próprio Numa. Mas o mérito de Nigídio Fígulo, precisamente, foi o de ter reconstituído o pitagorismo como seita e como escola, muito embora, do ponto de vista filosófico, essa escola não devesse alcançar resultados particularmente significativos.

No início da era cristã, surgiu o chamado "círculo dos Sextos", fundado por Quinto Sexto e depois, provavelmente, dirigido por seu filho (e ao qual pertenceram Sossônio de Alexandria, Lúcio Crassício de Taranto e Fabiano Papírio), círculo que teve um rápido sucesso mas que se dissolveu rapidamente. Sêneca, sobre quem Sexto exerceu notável influência, atesta as afinidades da ética desse pensador com a ética estóica. Entretanto, os Sextos afastaram-se do estoicismo, sustentando a incorporeidade da alma (Sossônio retomou inclusive a doutrina da metempsicose). Uma característica típica da escola era a prática do exame de conscência cotidiano, que é recomendada também nos *Versos áureos* atribuídos a Pitágoras.

O neopitagorismo metafísico foi representado por Moderato de Gades, que viveu no século I d.C., por Nicômaco de Gerasa, que viveu na primeira metade do século II d.C., por Numênio de

Apaméia, que viveu na segunda metade do século II d.C., e por seu seguidor Crônio.

O aspecto místico do neopitagorismo é representado por Apolônio de Tiana, que viveu no século I d.C. e cuja vida foi escrita no século III d.C. por Filóstrato, a pedido de Júlia Domna (mulher de Sétimo Severo), com o objetivo de apresentar Apolônio como fundador de um novo culto religioso baseado na interioridade e na espiritualidade.

7.3. As doutrinas dos neopitagóricos

Eis agora as características daquilo que mais propriamente se costuma chamar neopitagorismo, que floresceu entre o fim da era pagã e os primeiros dois séculos depois de Cristo.

a) Os neopitagóricos operaram paralelamente aos medioplatônicos a redescoberta e a reafirmação do "incorpóreo" e do "imaterial", ou seja, a recuperação daqueles horizontes que se haviam perdido com os sistemas da época helenística.

b) Os neopitagóricos, porém, não entendem o incorpóreo do mesmo modo dos medioplatônicos, ou seja, predominantemente com base na metafísica do Intelecto, de extração aristotélica, e na metafísica das Idéias, de extração finalmente platônica, mas sim com base na doutrina das mônadas, das díades e dos números. Tal doutrina é só indiretamente pitagórica, vinculando-se mais às especulações de Platão (em suas doutrinas não escritas), de Espêusipo e de Xenócrates.

Os números expressam algo de metanumérico, ou seja, princípios mais profundos que, por sua dificuldade, pouco se prestam a ser representados por si mesmos e que, no entanto, podem ser esclarecidos por meio dos números, no sentido que veremos melhor mais adiante.

c) A doutrina das mônadas e das díades é submetida a aprofundamentos de certo relevo. A partir de uma formulação original, que via na Mônada e na Díade a suprema dupla de contrários, delineia-se uma tendência sempre mais acentuada de colocar a Mônada em posição de absoluto privilégio, distinguindo uma "primeira" de uma "segunda mônada" e só a esta última contrapondo a Díade e, ainda mais, procurando deduzir da Mônada suprema toda a realidade, inclusive a própria Díade (aliás, a terminologia é oscilante nessa questão: enquanto alguns chamam de Uno a primeira Mônada, outros chamam de Uno a segunda).

d) Dá-se um escasso destaque à doutrina das Idéias e, assim mesmo, subordinando-a à doutrina dos números, os quais, além do modo de que já falamos, também são entendidos em sentido teológico, aliás, teosófico: isto é, desenvolve-se uma verdadeira aritmologia ou aritmosofia.

e) No que se refere à concepção do homem, os neopitagóricos trazem à baila a doutrina da espiritualidade da alma e de sua imortalidade (e, conseqüentemente, também retomam e reafirmam a doutrina da metempsicose). O fim do homem é visto como sendo o seu afastamento do sensível e sua união com o divino.

f) A ética neopitagórica assume forte coloração mística. A própria filosofia é entendida como revelação divina, ao passo que a figura ideal do filósofo, identificada de modo paradigmático com Pitágoras, mais do que a de um homem perfeito, torna-se a de um ser próximo a um demônio ou um deus ou, a de um profeta ou um homem superior, que se relaciona com os deuses.

7.4. Numênio de Apaméia e a fusão entre neopitagorismo e medioplatonismo

O neopitagorismo atingiu o seu mais alto cume com Numênio, mas, ao mesmo tempo, com ele se dissolveu, fundindo-se com o movimento medioplatônico que se dava paralelamente.

Desde as suas origens, o movimento medioplatônico se havia distinguido precisamente pela redescoberta do incorpóreo, enquanto o neoplatonismo se havia alinhado com essa posição logo depois (ou, talvez, contemporaneamente). Pois Numênio não só a reafirma, mas também lhe dá um relevo inédito.

Como sabemos, o problema metafísico por excelência, para os filósofos gregos, se resume na pergunta “o que é o ser?” Pois Numênio o repropõe precisamente nessa forma. E a resposta que ele dá a essa pergunta pressupõe não apenas uma superação genérica do materialismo, mas até mesmo a sua sistemática derrocada. O ser não pode ser identificado com a matéria porque ela é indeterminada, desordenada, irracional e incognoscível, ao passo que o ser não muda. Em geral, o ser não pode se identificar com um corpo, de vez que, em si mesmos, os corpos são submetidos a uma mudança contínua, tendo, de todo modo, necessidade de algo que os faça perdurar. E esse algo, que por seu turno, não pode ser um corpo, porque, se assim fosse, já de saída este também teria necessidade de um princípio ulterior que lhe garantisse a estabilidade e a permanência — portanto, esse algo deve ser “incorpóreo”. Então, o ser será a realidade imutável e eterna do incorpóreo, o que é inteligível.

O sensível, ou seja, o corpóreo, não é ser, mas sim devir.

Ao contrário do que se poderia pensar ao ler essas teses à primeira vista, não nos encontramos simplesmente diante da antiga ontologia de Parmênides, reformada pelos resultados da "segunda navegação" de Platão. Com efeito, o Ser que realmente é e nunca se torna nem perece, ou seja, o Incorpóreo, é também o bíblico "Aquele-que-é". Na verdade, Numênio estava convencido de que o ensinamento de Platão correspondia ao antigo ensinamento de Moisés, que ele conhecia bem e que interpretava de modo alegórico, ao modo de Fílon, o Judeu (do qual falaremos), como relatam as nossas fontes. Aliás, Numênio ia até mais longe do que Fílon: com efeito, ele não apenas tinha a convicção de que a concepção do Incorpóreo e do Ser professada por Platão correspondia à de Moisés como também afirmava que Platão, no fundo, nada mais era do que um "Moisés aticizante", ou seja, um Moisés que falava em ático.

Qual é a estrutura do ser e do incorpóreo? Nos medioplatônicos, sobretudo os do século II d.C., já se encontra claramente uma tendência a conceber a realidade imaterial em sentido hierárquico-hipostático e uma certa configuração dessa hierarquia em sentido triádico. Pois Numênio levou essa tendência ao seu maior grau de clareza antes de Plotino.

O Primeiro Deus relaciona-se exclusivamente com as essências puras, ou seja, com as Idéias, enquanto o Segundo Deus se ocupa da constituição do cosmos. Numênio considera, precisamente, que a Idéia do Bem ou Bem em si, de que Platão fala em *A República* e dela faz depender as outras Idéias, coincide com o Primeiro Deus. Já o Demiurgo que constitui o cosmos, de que Platão fala no *Timeu,* é considerado "bom", mas não "Bem"; esse, portanto, é diferente do Deus Supremo, sendo precisamente o Segundo Deus. Dele não depende o mundo das Idéias supremas, que depende do Primeiro, mas sim o mundo da gênese. O Segundo Deus imita o Primeiro, pensa as essências produzidas pelo Primeiro e as reproduz no cosmos. O Primeiro Deus é superior à essência, mas não ao intelecto; ou melhor, ele coincide com o Supremo Intelecto, como já diziam os medioplatônicos, ao passo que o Segundo Deus, que é absolutamente simples, é estável e imóvel, ou, melhor dizendo, tem uma imobilidade que é "movimento conaturado". Aristóteles falava de "atividade sem movimento", que é substancialmente o que quer dizer Numênio.

O Primeiro Deus atua e produz sem mudar. E desse agir imutável dependem, em última análise, a ordem, a estabilidade e a salvação de todos os seres. O Segundo Deus, no entanto, é em certo sentido dúplice. Por um lado, ele "contempla" os inteligíveis e, por outro lado, ele atua sobre a matéria, constrói o cosmos e o governa. Numênio diz expressamente que a ordem que ele imprime à matéria deriva da esfera das Idéias e que o termo da "contempla-

ção", de onde o Demiurgo deriva a sua capacidade de juízo, é o Primeiro Deus, ao passo que o impulso para a ação lhe vem do desejo.

O Terceiro Deus, que nada mais é do que o Segundo em sua função especificamente demiúrgica, ou seja, em sua função ordenadora da matéria informe (Díade), é evidentemente aquilo que o próprio Numênio chama de "alma do mundo" ou, mais precisamente, "alma boa" do mundo. (Com efeito, ele também admite uma alma "má" do mundo, que é a alma própria da matéria sensível.)

São numerosas as tangências que é possível observar entre Numênio e Plotino, algumas relativas a certos corolários e outras relativas aos próprios fundamentos do sistema.

Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que os três deuses numenianos apresentam uma série de características encontráveis nas três hipóstases plotinianas.

Além disso, são significativas certas antecipações, embora formuladas e expressas imperfeitamente, de alguns dos princípios que iriam constituir os pontos cardeais de metafísica plotiniana.

Em primeiro lugar, Numênio antecipa o princípio que inspira a "processão" das hipóstases plotinianas, segundo o qual o Divino dá sem que o seu dar o empobreça, como se pode ler neste fragmento: "As coisas divinas, no entanto, *são tais que, transmitidas em dom aqui em baixo, permanecem lá em cima e de lá não se afastam, e, permanecendo lá em cima,* trazem vantagem a quem as recebe sem trazer dano a quem as dá (...). Desse modo, podes ver um fogo aceso por um outro fogo, que tem luz, embora sem retirá-la do primeiro, mas porque acendeu-se a sua matéria aproximando-se daquele fogo."

Ademais, é notável a afirmação de Numênio segundo a qual *a contemplação do Segundo Deus, que olha o Primeiro, constitui a base da qual deriva a possibilidade de criação do cosmos.* Com efeito, a contemplação tem um papel determinante no sistema plotiniano.

Além disso, o nosso filósofo também formula o princípio segundo o qual, em certo sentido, pode-se afirmar que *tudo está em tudo,* do modo como Plotino o iria utilizar.

Por fim, o fragmento seguinte contém uma impressionante antecipação da doutrina da *unio mystica* com o Bem: "É necessário que, depois de ter-se afastado das coisas sensíveis, o homem entre em íntima comunhão com o Bem, de só para Só, lá onde não há homem algum, nem outro ser vivo, nem qualquer corpo, grande ou pequeno, mas apenas uma solidão maravilhosa, indizível e indescritível, lá onde está a morada do Bem, suas ocupações e seus esplendores, o próprio Bem na paz e na benignidade, Ele, o Tranqüilo e Senhor que, benévolo, transcende a própria essência. Quem permanece agarrado às coisas sensíveis imaginando que o

Bem venha a ele e acredita alcançar o Bem vivendo nos prazeres está completamente enganado."

Com Numênio, alcançamos verdadeiramente os umbrais do neoplatonismo.

7.5. O *Corpus Hermeticum* e os *Oráculos caldeus*

Na época helenística, nos primeiros séculos da era imperial (particularmente nos séculos II e III d.C.), desenvolveu-se uma literatura de caráter filosófico-soteriológico-religioso (que, em parte, chegou até nós), de natureza variada, mas com o traço comum da pretensão de ter sido revelada por Thoth, o deus egípcio escriba, intérprete e mensageiro dos deuses, que os gregos identificaram com o seu deus Hermes e chamaram de Hermes Trismegisto (= três vezes grande), de onde o nome de "literatura hermética" (isto é, inspirada por Hermes). O suporte doutrinário dessa literatura é uma forma de metafísica inspirada no medioplatonismo e no neopitagorismo, com a típica distinção hierárquica do mundo supra-sensível. A "salvação", para a qual se volta essa doutrina, depende do "conhecimento" *(gnosi)*, que, em parte, o homem tende a alcançar com suas próprias forças, mas que, em última análise, é um dom que recebe como fruto de suas escolhas morais. Em virtude dos elevados conceitos contidos nesses escritos, os Padres da Igreja (a começar por Tertuliano e Lactâncio) consideraram Hermes Trismegisto como uma espécie de antigo "profeta pagão" de Cristo, o que se continuou pensando na Idade Média e no Renascimento. Entretanto, hoje sabe-se ao certo que esses escritos são "pseudepígrafos", compostos por vários autores, que se escondiam sob a máscara do deus egípcio.

Os *Oráculos caldeus* são uma obra em hexâmetros (da qual nos chegaram alguns fragmentos), ao que parece escrita por Juliano, o Teúrgo, no século II d.C. Essa obra apresenta muitas analogias com os escritos herméticos, mas, ao invés de vincular-se à sabedoria egípcia, liga-se à sabedoria caldéia.

O autor afirma ter recebido esses oráculos dos deuses. As doutrinas metafísicas contidas nos *Oráculos* se inspiram no medioplatonismo, no neopitagorismo e apresentam muitas tangências com Numênio. A novidade consiste no conceito de "tríade", com o qual se interpreta toda a realidade: "A tríade contém todas as coisas e de todas é medida." Ademais, os *Oráculos* também apresentam a doutrina da "teurgia", que é a arte da magia aplicada a fins religiosos: enquanto o "teólogo" fala acerca de Deus, o "teúrgo" invoca os deuses e atua sobre eles. As práticas teúrgicas purificam a alma e garantem a união com o divino por via a-lógica.

Os últimos neoplatônicos, considerando os *Oráculos caldeus* como um livro sagrado, utilizavam-no do mesmo modo como os cristãos utilizavam a *Bíblia*.

Plotino (205-270 d. C.) é a última grande voz da antigüidade greco-pagã

Capítulo XI

PLOTINO E O NEOPLATONISMO

1. Gênese e estrutura do sistema plotiniano

1.1. Amônio Sacas, o mestre de Plotino

Com Numênio de Apaméia chegou-se aos umbrais do neoplatonismo, mas a forja em que se temperaram os líderes desse movimento foi a escola de Amônio Sacas em Alexandria, entre os séculos II e III d.C. Através de Porfírio, sabemos que Amônio foi educado em uma família cristã, mas depois que passou a se dedicar à filosofia, voltou à religião pagã. Não pertenceu ao círculo de celebridades consagradas de seu tempo, vivendo uma vida esquiva e afastada dos clamores do mundo e cultivando a filosofia entendida como exercício, não apenas de inteligência, mas também de vida e de ascese espiritual, juntamente com uns poucos discípulos profundamente ligados a ele. Infelizmente, não escreveu nada e o seu pensamento é de difícil reconstrução. Mas os fatos seguintes, entre outras coisas, mostram que seu pensamento foi de excepcional profundidade e alcance. Chegando a Alexandria, Plotino ouviu todas as celebridades que então professavam filosofia na cidade, mas continuou insatisfeito. Levado por um amigo a Amônio, depois de ter ouvido apenas uma lição, exclamou: "Este é o homem que eu buscava!" E com ele ficou nada menos que onze anos. Ademais, através de Porfírio sabemos que Plotino, atinha-se ao espírito de Amônio no método de investigação" e, além disso, sabemos também que grande parte do conteúdo de seu pensamento provinha de Amônio.

Como todos os escritos dos mais dotados discípulos pagãos de Amônio se perderam, restando apenas as *Enéadas* de Plotino, não podemos saber o quanto Plotino deve a Amônio. Mas o fato seguinte, relatado pela tradição, é particularmente eloqüente. Um dia, foi à escola de Plotino um seu ex-condiscípulo da escola de

Amônio. Plotino procurou evitar iniciar a lição e, instado pelo amigo, respondeu: "Quando o orador sabe estar falando a pessoas que já conhecem aquilo que ele quer dizer, cessa qualquer ardor." E, depois de breve conversação, foi embora. Não é fortuito pensar que a relação entre Amônio e Plotino tenha sido mais ou menos a que existiu entre Sócrates e Platão. (Dentre os discípulos de Amônio, os mais célebres foram Orígenes, o Pagão, Longino e Erênio. Orígenes, o Cristão, de que falaremos adiante, também assistiu às lições de Amônio, talvez antes que Plotino chegasse a Alexandria.)

1.2. A **vida, as obras e a escola de Plotino**

Plotino passou a pertencer ao círculo de Amônio em 232 d.C. (com vinte e oito anos, tendo nascido em 205 d.C. em Licópolis), permanecendo até 243 d.C., ano em que deixou Alexandria para seguir o imperador Jordano em sua expedição oriental. Fracassada a expedição, devido à morte do imperador, Plotino decidiu ir para Roma, onde chegou em 244 d.C., lá abrindo uma escola. Entre 244 e 253 d.C., apenas ministrou lições, sem nada escrever, por fidelidade a um pacto que estreitara com Erênio e Orígenes, o Pagão, no sentido de não divulgar as doutrinas de Amônio. Mas logo Erênio e Orígenes romperam o pacto. Assim, a partir de 254 d.C., Plotino também começou a escrever tratados, nos quais fixava suas lições. Seu discípulo Porfírio ordenou esses tratados, que são em número de cinqüenta e quatro, dividindo-os em seis grupos de nove, para o que deixou-se guiar pelo significado metafísico do número 9, de onde o título de *Enéadas (ennea,* em grego, significa "nove") dado a esses escritos, que chegaram integralmente até os nossos dias e que, juntamente com os diálogos platônicos e os esotéricos aristotélicos, contêm uma das mais elevadas mensagens filosóficas da Antigüidade e do Ocidente.

A escola de Plotino, provavelmente, não se assemelhava a nenhuma das escolas anteriores: Platão havia fundado a Academia para, através da filosofia, poder formar homens que deveriam renovar o Estado; Aristóteles havia fundado o Perípatos para organizar a busca do saber; Pirro, Epicuro e Zenão haviam fundado seus movimentos espirituais para dar aos homens a ataraxia, ou seja, a paz e a tranqüilidade da alma. Já a escola de Plotino queria ensinar aos homens o modo de libertarem-se da vida daqui de baixo para irem reunir-se ao divino e poder contemplá-lo, até o ponto culminante de uma transcendente "união extática".

Plotino gozou de enorme prestígio. Suas lições eram assistidas até por poderosos políticos. O próprio imperador Galiano e sua mulher Solonina apreciavam o nosso filósofo a tal ponto que

chegaram a examinar um seu projeto de fundar uma cidade de filósofos que deveria se chamar Platonópolis, cujos habitantes deveriam "observar as leis de Platão", ou seja, viver realizando a união com o divino. O projeto fracassou devido às tramas dos cortesãos. Plotino morreu aos sessenta e seis anos de idade, em 270 d.C., por causa de uma doença que o havia forçado a interromper suas lições e retirar-se para longe dos amigos. Suas últimas palavras ao médico Eustóquio soam como um autêntico testamento espiritual, que sela para sempre a sua doutrina: "Procurai conjugar o divino que há em vós com o divino que há no universo."

1.3. O "Uno" como princípio primeiro absoluto, produtor de si mesmo

Plotino realizou uma verdadeira re-fundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições que são novas em relação a Platão e Aristóteles. É verdade que há em Platão elementos plotinianos *ante litteram* e que, na história posterior do platonismo, esses elementos foram consideravelmente fermentados (o neopitagorismo, o medioplatonismo e o neo-aristotelismo constituem etapas essenciais, sem as quais o neoplatonismo seria impossível), mas também é verdade que, em Plotino, eles se tornam algo novo e originalíssimo.

Segundo Plotino, todo ente é tal em virtude de sua "unidade": retirada a unidade, retira-se o ente. Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de "Uno". Platão já havia colocado o Uno no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o "Uno" como infinito. Somente os naturalistas haviam falado de um princípio infinito, mas o concebiam numa dimensão física. Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial e o caracteriza como potência produtora ilimitada. E, conseqüentemente, como o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finitos, Plotino coloca o seu "Uno" *acima* do ser e da inteligência.

A concepção do Uno-Bem como algo "acima do ser" e, implicitamente, acima da inteligência já transparecia em Platão. Mas somente em Plotino encontra-se a motivação radical e última desse "ser acima", a qual *consiste precisamente na "infinitude" do Uno.* Assim, é compreensível que Plotino tenda a dar ao Uno caracterizações e definições *predominantemente negativas:* com efeito, como infinito, não se aplica a ele nenhuma das determinações do finito, que são todas posteriores. O Uno, portanto, é "inefável (...), já que, qualquer que seja a palavra que pronuncies, sempre estarás

expressando 'alguma coisa' (de determinado). Entrementes, a expressão 'além de tudo' (...) é a única que corresponde ao verdadeiro, entre todas as outras." E, quando refere caracterizações positivas ao Uno, Plotino não está se contradizendo, porque usa uma *linguagem analógica*.

Deve-se destacar, porém, que o termo "Uno" referido ao princípio não significa um uno particular, nem o uno matemático, mas sim o Uno-em-si, vale dizer, a razão de ser de toda unidade, o absolutamente simples que é razão de ser do conjunto e do múltiplo. E essa "simplicidade", enquanto é princípio, não é pobreza, mas "potência de todas as coisas", ou seja, riqueza infinita.

Outro termo que Plotino usa com freqüência é "Bem" *(agathón)*. Obviamente, não se trata de um bem em particular, mas do Bem-em-si, ou melhor, daquilo que é Bem para todas as outras coisas que dele necessitam. Em suma, é o Bem "absolutamente transcendente", o Super-Bem.

Assim, fica claro o sentido das afirmações plotinianas de que o Uno está "acima do ser, do pensamento e da vida". Essas afirmações não significam que o Uno é não-ser, não-pensamento e não-vida, mas sim que é Super-ser, Super-pensamento e Super-vida.

O Uno absoluto, portanto, é causa de todo o resto. Mas Plotino se pergunta: *por que há o Absoluto e por que ele é o que é?* Essa é uma pergunta que nenhum dos filósofos gregos se havia feito (e à qual talvez Plotino tenha sido impelido por causa de sua polêmica antignóstica), tocando verdadeiramente nos limites da metafísica por sua acuidade. E a resposta de Plotino faz com que se alcance um dos cumes mais elevados do pensamento ocidental: o Uno se "auto-coloca", é "atividade auto-produtora", é "o Bem que se cria a si mesmo". Ele é como quis ser: "A sua vontade e a sua essência coincidem (...) e ele é assim como quer ser." E quis ser assim como é porque é "o que de mais elevado se possa imaginar".

Portanto, o Uno é atividade auto-produtora, absoluta liberdade criadora, causa de si mesmo, aquilo que existe em si e para si, o "transcendente a si mesmo". A concepção do Absoluto como *causa sui* ou "autóctise", de que iria falar a filosofia moderna, já está plenamente presente no nível temático e sistemático de Plotino, que, com essa idéia, alcança picos ainda mais elevados do que os alcançados por Platão e Aristóteles.

1.4. A processão das coisas do Uno

Por que e como as outras coisas derivaram do Uno? Por que o Uno, bastante para si mesmo, não permaneceu em si mesmo? A resposta dada por Platino a esse problema também constitui um dos vértices da Antigüidade e um "unicum" na história da filosofia do Ocidente.

Na verdade, a resposta a esse problema muitas vezes ficou subentendida, porque quase todos os leitores das *Enéadas* detiveram-se nas imagens que Plotino apresenta para ilustrá-la. A mais célebre dessas imagens, certamente, é a da luz. A derivação das coisas do Uno é representada pela irradiação de uma luz a partir de uma fonte luminosa em forma de círculos sucessivos: "Existe, sim, algo que se poderia chamar de um centro: em torno dele, um círculo que irradia o esplendor que emana daquele centro; em torno deles (centro e primeiro círculo), um outro círculo: luz da luz!" Outras imagens, não menos famosas, são as do fogo que emana calor, a da substância odorosa que emana perfume, a da fonte inexaurível que gera rios, a da seiva das árvores que produz e perpassa o todo a partir das raízes e a dos círculos concêntricos que se expandem pouco a pouco a partir de um único centro.

Mas essas imagens ilustram somente um ponto da doutrina, ou seja, o de que o Uno produz todas as coisas permanecendo firme e, precisamente ao permanecer, gera, no sentido de que o seu gerar não o empobrece e não o condiciona de modo algum: aquilo que é gerado é inferior ao que o gerou e não serve ao que o gerou. Mas a doutrina plotiniana é muito mais rica do que as imagens de que ele se valeu com objetivos puramente didáticos, encontrando-se expressa nesta passagem exemplar: "Mas, se ele permanece firme, como é que as coisas derivam dele? Em virtude da força operante. A qual é dúplice: a) uma está encerrada no ser; b) a outra brota para fora do ser particular de cada coisa; precisamente, a) aquela que pertence ao ser é própria daquela coisa particular em ato; b) aquela que brota dele e que deve *necessariamente* acompanhar cada coisa é diversa daquela coisa particular. Assim é, por exemplo, no fogo: a) por um lado, há o calor, que entra a pleno direito em sua essência: b) por outro lado, há o calor que já nasce como derivado da essência, enquanto o fogo, no seu simples perseverar como fogo, exerce a força operante encerrada nativamente em seu ser. E exatamente assim se dá também no mundo superior, lá em cima, aliás, com razão muito mais forte: enquanto o Uno a) persevera no seu modo próprio de ser, b) a força operante, nascida como é da perfeição e força operosa conjunta que há nele, se hipostatiza, precisamente porque surge de uma potência enorme, certamente a suprema dentre todas."

Assim, existe a) uma atividade *do* Uno, que é aquela pela qual o Uno é Uno e "permanece" Uno, e existe b) uma atividade que deriva *do* Uno, que é aquela pela qual do Uno procede qualquer outra coisa diversa dele. A segunda atividade, obviamente, depende da primeira. Ora, a) a atividade *do* Uno consiste no autocolocar-se do Uno, na liberdade autocriadora do Uno e, por excelência, é livre; b) no entanto, a atividade que procede *do* Uno é *sui generis,*

porque é uma "necessidade" que depende de um "ato de liberdade" (poder-se-ia dizer que é uma necessidade desejada). Isso é suficiente para mostrar que não se pode falar de "emanação", mas sim de "processão" das coisas do Uno, bem como que a "processão" não é mera necessidade do tipo usual, porque se segue à suprema atividade, que é absoluta liberdade (em termos lógicos, diríamos que, para Plotino, Deus não cria livremente o outro de si, mas se autocria livremente a si mesmo, e que se trata de um "si" que se autocria livremente como potência infinita, que necessariamente se expande, produzindo o outro de si).

1.5. **A segunda hipóstase: o *Nous* ou Espírito**

Da primeira realidade suprema ou hipóstase deriva a segunda, que Plotino chama de "Nous". Para ficar claro, esse "Nous" é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das Idéias, isto é, a Inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. A tradução de Nous por "Intelecto" empobrece o significado original do termo; por isso, seria melhor traduzi-lo por "Espírito", como fazem muitos, entendendo por isso a união do supremo Pensamento com o supremo Pensado.

O Espírito nasce do modo como descreveremos. A atividade que procede *do* Uno é como que uma potência informe (uma espécie de "matéria inteligível") que, para subsistir, deve a) voltar-se para a "contemplação" do princípio do qual derivou e fecundar-se ou preencher-se dele, e depois, b) deve voltar-se para si mesma e contemplar-se, plena e fecunda. a) No primeiro momento, nasce o ser ou substância ou conteúdo do pensamento; b) no segundo momento, nasce o pensamento propriamente dito. E assim nasce também a multiplicidade (dualidade) de pensamento e pensado, bem como a multiplicidade no pensado, dado que o Espírito, quando se olha fecundado pelo Uno, vê em si a "totalidade das coisas", ou seja, a totalidade das Idéias. Enquanto o Uno era a "potência de todas as coisas", o Espírito torna-se "todas as coisas" ou a explicação de todas as coisas ao nível ideal. O mundo platônico das Idéias, portanto, é o Nous, o Espírito. As Idéias não são apenas pensamento do Espírito, são elas próprias Espírito, Pensamento.

Assim, o Espírito plotiniano torna-se o *Ser* por excelência, o *Pensamento* por excelência, a *Vida* por excelência. É cosmos inteligível no qual o Todo ecoa em cada Idéia e, vice-versa, no qual cada Idéia se reflete no Todo. É o mundo da pura Beleza, já que a Beleza é essencialmente forma.

1.6. A terceira hipóstase: a Alma

Da mesma forma que, querendo tornar-se mundo das Formas e Pensamento, ou seja, querendo pensar, o Uno deve se fazer Espírito, assim também, se quiser criar um universo e um cosmos físico, deve fazer-se Alma.

A Alma deriva do Espírito do mesmo modo como este deriva do Uno. Existe a) uma atividade do Espírito, que é aquela que o faz ser tal e que coincide com a examinada acima, e existe b) uma atividade que procede do Espírito. O resultado da atividade que procede do Espírito não é sem mais (ou seja, imediatamente) a alma. Analogamente ao que vimos a propósito do Espírito em relação ao Uno, também a potência que procede da atividade do Espírito volta-se para contemplar o próprio Espírito. Voltando-se para o Espírito, a alma extrai sua própria existência (hipóstase) e, através do Espírito, vê o Uno e entra em contato com o próprio Bem. Essa vinculação da Alma com o Uno-Bem constitui um dos eixos básicos de todo o sistema plotiniano, vale dizer, o fundamento não apenas da atividade criadora da Alma mas também da possibilidade de "retorno ao Uno".

A natureza específica da Alma não consiste no puro pensar (senão, não se distinguiria do Espírito), mas sim no dar vida a todas as outras coisas que existem, ou seja, a todas as coisas sensíveis, ordenando-as, dirigindo-as e governando-as: "Quando a Alma olha aquilo que está antes dela, então pensa; quando olha-se a si mesma, então se conserva; quando olha aquilo que está depois dela, então a Alma ordena, dirige e comanda isso." E esse "ordenar, dirigir e comandar" coincide com o gerar e fazer viver as próprias coisas. A alma, portanto, é princípio de movimento e também é movimento ela mesma. Ela é a "última idéia", ou seja, a última realidade inteligível, a realidade que confina com o sensível, sendo causa ela própria. A Alma, assim, tem uma "posição intermediária" e, portanto, tem como que "duas faces", porque, gerando o corpóreo, embora continue a ser e permanecer realidade incorpórea, "acontece-lhe" de relacionar-se com o corpóreo por ela produzido, mas não ao modo do corpóreo. Ela, portanto, pode entrar em qualquer parte do corpóreo "sem desviar-se da unidade do seu ser" e, assim, pode tornar-se toda-em-tudo. Nesse sentido, pode-se dizer que a alma é divisa-e-indivisa, una-e-múltipla. Portanto, a Alma é "uno-e-muitos", ao passo que o Espírito é "uno-muitos", o Princípio primeiro é somente "Uno" e os corpos são apenas "muitos".

Para que se entenda bem essa última afirmação, devemos recordar que, para Plotino, a pluralidade da alma, além de "horizontal", também é "vertical", no sentido de que é uma hierarquia de almas: a) em primeiro lugar, há a "Alma Suprema", a Alma como pura hipóstase, que permanece em estreita união com o Espírito do

qual provém; b) depois, há a "Alma do todo", que é a Alma enquanto criadora do mundo e do universo físico; c) por fim, há também as almas particulares, aquelas que "descem" para animar os corpos, os astros e todos os seres vivos. É claro que todas as almas derivam da primeira, não só mantendo com ela uma relação de uno-e-muitos, mas também sendo "distintas" da Alma suprema sem ser "separadas" dela.

Estreitamente ligada à Alma do Todo encontra-se a "physis" ou natureza, que constitui o seu limite extremo. Em Plotino, portanto, a "natureza" é a atividade produtora das formas do sensível próprio da Alma, sendo ela própria uma forma de contemplação, porque a Alma é produtora de formas na matéria somente enquanto é visão ou contemplação de formas que, mediatamente, derivam do Espírito e das Idéias do Espírito.

1.7. **A processão do cosmos físico**

Com a alma, encerra-se a série de hipóstases do mundo incorpóreo e inteligível e, como dissemos, dela deriva o mundo sensível. Mas por que a realidade não termina com o mundo incorpóreo, existindo ainda um mundo corpóreo? Como surgiu o sensível? Qual é o seu valor?

A novidade que Plotino introduz na explicação da origem do cosmos está sobretudo no fato de que ele *tenta deduzir a matéria* sem pressupô-la como se fosse algo que se contraponha ao princípio primeiro desde a eternidade. A matéria sensível deriva de sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema daquele processo em que a força produtora se enfraquece a ponto de exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim, do próprio Uno) ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, a matéria é "mal": mas, no caso, o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente falta ou "privação" do positivo. A matéria também é considerada não-ser, "porque é diversa do ser e jaz sob ele". A matéria não nasce da alma suprema, inteiramente ativa na contemplação, mas, como dissemos, do limite extremo da Alma do universo, onde a contemplação se enfraquece, pelo menos à medida que a Alma volta-se mais para si do que para o Espírito. Essa contemplação enfraquecida é qualitativamente homogênea em relação à da Alma superior, mas degradada quanto à intensidade, ou seja, quantitativamente mais fraca, pois "naquele degradar-se vai quase se desvanecendo". Desse modo, *produto dessa atividade tão enfraquecida, a matéria não tem mais força para voltar-se na direção de quem a gerou para, por seu turno, contemplá-la.* Assim, cabe à própria alma sustentá-la, ordená-la, informá-la e mantê-la vinculada ao ser.

O mundo físico, portanto, nasce do seguinte modo: a) inicialmente, a Alma cria a matéria, que é como que a extremidade do círculo de luz que se torna obscuridade; b) em seguida, dá forma a essa matéria, quase que expulsando a sua obscuridade e, na medida do possível, recuperando-a para a luz. Obviamente, as duas operações não são cronologicamente distintas, mas apenas logicamente. A primeira ação da alma consiste num *enfraquecimento da contemplação,* a segunda numa extrema *redenção da contemplação* mesma. O mundo físico é um espelho de formas, que, por seu turno, são a reverberação das Idéias — e, desse modo, tudo é forma e tudo é logos. O panformalismo ou panlogismo plotiniano é total, como esta passagem demonstra inequivocamente: "O universo está ligado de todas as maneiras pelos vínculos das formas: antes de mais nada, a matéria às formas dos elementos; depois, as formas às outras formas e depois às outras ainda, novamente; daí se revela difícil encontrar a matéria encerrada sob tantas formas. Mas, como também a matéria é uma certa forma — ínfima —, *este nosso mundo é completamente forma* e formas são as coisas do universo, pois o modelo já era forma."

E como nasce a temporalidade?

A resposta de Plotino é muito engenhosa: a temporalidade nasce da atividade mesma com que a Alma cria o mundo físico (ou seja, algo distinto do Inteligível, que, ao contrário, pertence à dimensão do eterno). Colhida pelo "desejo de transferir para um diverso a visão lá de cima", a alma não se satisfaz com o ver tudo "simultaneamente": sai da unidade, avança e se distende, em um prolongamento e uma série de atos que se sucedem uns aos outros, colocando assim numa sucessão de antes e depois aquilo que, na esfera do Espírito, é simultâneo. A *Alma cria a vida como temporalidade, como cópia da vida do Espírito, que está na dimensão da eternidade.* E a vida como temporalidade é vida que transcorre em momentos sucessivos e que, portanto, está sempre voltada para momentos sempre posteriores e carregada dos momentos transcorridos.

Nessa visão, nascer e morrer tornam-se nada mais que um móvel jogo da alma, que reflete suas formas como em um espelho, um jogo em que nada perece e tudo se conserva "porque nada pode ser cancelado pelo ser".

Julgado na justa ótica, o cosmos físico é perfeito. Efetivamente, ele é uma cópia que imita o modelo, não é o modelo. Mas, como imagem, revela-se a mais bela imagem do original. De resto, como todas as hipóstases do mundo supra-sensível, o próprio cosmos "existe para Ele e olha para cima". Plotino leva a espiritualização do cosmos aos limites do *acosmismo:* a matéria é forma ínfima, o corpo é forma, o mundo um móvel jogo de formas, a forma está vinculada às Idéias do Espírito e o Espírito ao Uno.

1.8. **Origem, natureza e destino do homem**

O homem não nasce no momento em que surge no mundo físico, mas é preexistente no estado de pura alma: "Antes mesmo que ocorresse este nosso nascimento, nós habitávamos lá em cima: éramos homens, individualmente determinados e também deuses, almas puras (...)."

Mas por que as almas descem aos corpos?

Na resposta a esse problema, pode-se perceber uma oscilação. Por um lado, Plotino admite que a alma deve descer aos corpos para concretizar todas as potencialidades do universo — portanto, por uma necessidade ontológica. Ao mesmo tempo, diz que seria "melhor" que não descesse, pois a descida é uma espécie de "culpa" (uma espécie de "audácia" e de "temeridade"). Essa oscilação deve-se ao fato de que, nos sistemas não-criacionistas, a derivação do múltiplo do Uno e, desse modo, a descida da alma a um corpo torna-se sempre problemática. Eis, então, como Plotino procurou esclarecer a questão. Ele distingue duas espécies diversas de "culpa" da alma:

a) A primeira consiste, em geral, na própria "descida", que, como vimos, enquanto é inelutável, é também involuntária. E o "castigo" que cabe a essa culpa é a própria experiência dolorosa da descida ao corpo.Com esta descida necessária coincide a "vontade de se pertencer", o "retirar-se na individualidade" por parte da alma de que fala Plotino, dado que precisamente nisso consiste o tornar-se alma de um corpo particular.

b) A segunda, no entanto, diz respeito à alma que já tomou corpo, consistindo no excesso de cuidado com o próprio corpo, com tudo o que se segue a isso, ou seja, o afastamento de suas próprias origens para colocar-se a serviço das coisas exteriores, esquecendo-se assim de si mesma.

Assim, não é o primeiro tipo de culpa, mas sim *o segundo* tipo que constitui *o grande mal da alma,* ou seja, o mal que a leva a esquecer-se de suas próprias origens.

O homem é fundamentalmente a sua alma. E todas as atividades da vida do homem dependem da alma. A alma é impassível, capaz somente de agir. A própria sensação, para Plotino, é um ato cognoscitivo da alma. Com efeito, quando sentimos, por um lado, o nosso corpo sofre uma sensação por parte de outro corpo; mas, por outro lado, é a nossa alma que entra em ação, não só no sentido de que a sensação corpórea "não lhe escapa", mas também no sentido de que ela "julga" as sensações. Mais ainda: para Plotino, na impressão sensorial que se produz nos órgãos corpóreos a alma vê (embora em um nível mais fraco e debilitado) a marca de formas inteligíveis; assim, para a alma, a própria

sensação é uma forma de contemplação do inteligível no sensível. De resto, isso nada mais é do que o corolário que brota da concepção plotiniana do mundo físico, segundo a qual os corpos são produzidos pelos *logoi,* ou seja, pelas formas racionais da alma do universo (que são um reflexo das Idéias), e a elas se reduzem em última análise, de modo que, em certo sentido, as sensações revelam-se como nada mais que "pensamentos obscuros", ao passo que os pensamentos dos inteligíveis são "sensações claras". Aliás, para o nosso filósofo, a sensação é tanto mais possível quando mais a alma inferior que sente está ligada à alma superior que tem percepção dos inteligíveis puros (a anamnese platônica); ademais, o sentir da alma inferior *capta as formas sensíveis como que irradiando-as* com uma luz que emana dela, proveniente precisamente daquela posse originária que a alma superior tem das formas.

E, a exemplo da sensação, Plotino também interpreta como atividades da alma os sentimentos, a memória, as paixões e as volições.

A atividade mais elevada consiste na liberdade, que é estreitamente ligada à imaterialidade. A liberdade é a volição do Bem. Enquanto a liberdade do Uno é liberdade de se autocolocar como Bem absoluto, a liberdade do Espírito está em permanecer indissoluvelmente ligado ao Bem e a liberdade da Alma está em tender para o Bem, através do Espírito, em vários níveis.

Os destinos da alma consistem na reconjunção com o divino. Plotino retoma a escatologia platônica, mas sustenta que *já nesta terra é possível realizar a separação do corpóreo e a reconjunção com o Uno.* Os filósofos da época helenística já haviam insistido bastante no fato de que a plena felicidade pode ser desfrutada nesta terra, até mesmo entre tormentos físicos. Plotino reafirma decididamente esse conceito, mas destaca que é possível ser feliz até entre tormentos físicos, no "touro de Falárides" (ou seja, entre torturas), porque há em nós um componente transcendente que pode nos unir ao divino enquanto o corpo sofre. Assim, aquele que havia sido o supremo ideal da época helenística é posto a nu em sua ilusoriedade, quando perseguido no plano da pura imanência: só com uma sólida vinculação à transcendência é possível aquilo que a época helenística havia procurado em vão em direções opostas.

1.9. O retorno ao Absoluto e o êxtase

São múltiplos os caminhos de retorno ao Absoluto: a) o da virtude; b) o da erótica platônica; c) o da dialética. Mas Plotino ainda acrescenta um quarto caminho: o da "simplificação", que é "reunião com o Uno" e "êxtase" *(unio mystica).*

Com efeito, as hipóstases derivam do Uno por uma espécie de "diferenciação" e "alteridade" ontológica, às quais se acrescentam

no homem as alteridades morais. A *reconjunção com o Uno se dá através da retirada dessas alteridades.* E isso é possível porque a "alteridade" não está na hipóstase do Uno: "Imune da alteridade como é, o Uno está eternamente presente; nós, porém, só estamos junto dele quando não a temos." Para o homem, despojar-se de toda alteridade significa reentrar em si mesmo, na própria alma; depois, despojar-se da parte sensitiva da alma; em seguida, da palavra e da razão discursiva; por fim, "emergir na contemplação d'Ele".

A frase que resume icasticamente o processo de purificação total da alma que quer unir-se ao Uno é a seguinte: "Despoja-te de tudo". Mas, nesse contexto, despojar-se de tudo não significa empobrecer-se ou anular-se a si mesmo, mas sim, ao contrário, *significa se acrescer, preencher-se com Deus, com o Todo, com o Infinito:* "Tu te acresces portanto a ti mesmo, depois de ter jogado fora o resto: depois de tal renúncia, o "Todo" se te faz presente; mas, se se faz presente para quem sabe renunciar, ele, no entanto, não aparece por nada para quem fica com as outras coisas; não creias que ele "vem para ficar ao teu lado", mas, quando ele não está junto de ti, foste tu quem foi embora. E, tendo ido embora, tu não foste embora d'Ele (pois Ele ainda está presente ali) nem foste para qualquer outro ponto, mas sim, mesmo permanecendo presente, te voltastes para a parte oposta (para o lado das coisas)."

Pelo menos em uma passagem, essa unificação com o Uno é denominada por Plotino como "êxtase". O " êxtase" plotiniano *não é um estado de inconsciência, mas sim de hiperconsciência,* não é algo de irracional ou hiporracional, mas sim hiperracional. *No êxtase, a alma se vê exaltada e preenchida pelo Uno.*

É indubitável que a doutrina do êxtase foi difundida nos meios alexandrinos por Fílon, o Hebreu. Entretanto, deve-se destacar que enquanto Fílon, no espírito bíblico, entendia o êxtase como "graça", ou seja, como "dom gratuito" de Deus, em harmonia com o conceito bíblico de que é Deus que faz dom de si e das coisas por ele criadas ao homem, já Plotino o insere em uma visão que se mantém ligadas às categorias do pensamento grego: Deus não faz dom de si aos homens, mas são os homens que podem subir até ele e a ele reunirem-se por sua força e capacidade natural, desde que o queiram.

1.10. **Originalidade do pensamento plotiniano: a contemplação criadora**

Como vimos, em toda a "processão" metafísica, o momento principal do qual nasce a "hipóstase", ou seja, o momento de criação, coincide com a "contemplação". Mas, a propósito disso, Plotino nunca se cansou de insitir, consciente de que estava

dizendo algo insólito: "Tudo aspira a uma 'contemplação' e visa a esse fim — viventes dotados de razão, a natureza que está nas plantas e a terra que as gera — e, à medida que lhes é possível, em um estado conforme à sua natureza e cada qual ao seu modo, todas as criaturas alcançam até a contemplação. E a alcançam dela captando algumas a realidade, outras uma imitação e uma imagem." Já vimos como o Espírito nasce contemplando o Uno e a Alma contemplando o Espírito. E a "natureza" e a "práxis"? Também elas são contemplação: "Mas a natureza é 'contemplação' e 'coisa contemplada' a um só tempo, já que é forma racional. Por isso, exatamente porque ela é 'contemplação', 'coisa contemplada' e 'forma racional', só por isso e enquanto é tudo isso, ela cria. Assim, portanto, *a criação se nos mostrou claramente como 'contemplação': com efeito, ela é produto de contemplação, de uma contemplação que permanece pura contemplação e nada mais faz do que criar porque é 'contemplação'.*"

A própria práxis, mesmo no seu grau mais baixo, também procura, "com um girar perdido", conquistar a contemplação. De fato, que finalidade quer alcançar quem se dedica à ação? "Certamente que não a de não conhecer, mas sim, ao contrário, a de conhecer aquele objeto dado, de contemplá-lo..."

Em suma, para Plotino, *a atividade espiritual de ver e contemplar se transforma em criar.* E a atividade e a ação serão tanto mais ricas quanto mais rica for a contemplação. E a contemplação é silêncio metafísico.

Nesse contexto, o "retorno" ao Uno através do êxtase tornase um retorno através da contemplação do Uno. Êxtase é simplificação, que é eliminação de alteridade, separação de tudo aquilo que é terreno, precisamente "contemplação", na qual sujeito contemplante e objeto contemplado se fundem: é a famosa "fuga de só para Só" com que se concluem as *Enéadas:* "E eis a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: separação do resto das coisas daqui de baixo, vida a que não apraz mais coisa terrena, fuga de só para Só."

2. Desenvolvimento do neoplatonismo e fim da filosofia pagã antiga

2.1. Quadro geral das escolas neoplatônicas, de suas tendências e de seus expoentes

Resumindo tudo o que dissemos e contemplando o panorama geral da filosofia pagã do período tardio-antigo, temos o seguinte quadro geral:

1) Primeira escola de Alexandria, fundada por Amônio Sacas, provavelmente em torno de 200 d.C., tendo seu auge ao longo da primeira metade do século III d.C. Como sabemos, os membros mais famosos dessa escola foram Erênio, Orígenes, o Pagão, e Plotino, além do célebre literato Longino. (Provavelmente, também Orígenes, o Cristão, foi aluno de Amônio.)

2) Escola fundada por Plotino em Roma, em 244 d.C., que floresceu ao longo da segunda metade do século III d.C. Os membros mais significativos dessa escola foram Amélio e Porfírio (233/234-305 d.C.), desenvolvendo este sua atividade também na Sicília.

3) Escola da Síria, fundada por Jâmblico (que nasceu entre 240 e 250 d.C. e morreu em torno de 325 d.C.) pouco depois de 300 d.C., tendo seu auge durante as primeiras décadas do século IV d.C. Foram expoentes dessa escola Teodoro de Ásine, Sôpatro de Apaméia e Dessipo.

4) Escola de Pérgamo, fundada por Edésio, discípulo de Jâmblico, pouco depois de sua morte. Foram expoentes dessa escola Máximo, Crisâncio, Prisco, Eusébio de Mindo, Eunápio, o imperador Juliano, o Apóstata, e o seu colaborador Salústio. A dissolução da escola pode coincidir com a morte de Juliano (363 d.C.).

5) Escola de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre fins do século IV e princípios do século V d.C. e consolidada por Siriano. Proclo foi o seu expoente mais insigne. Outros representantes foram Domnino, Isidoro, Damásio, Simplício e Prisciano. A escola foi fechada em decorrência de um édito de Justiniano em 529 d.C.

6) Segunda escola de Alexandria, entre cujos expoentes deve-se relacionar Hipácia, Sinésio de Cirene, Hiérocles de Alexandria, Hérmias, Amônio (filho de Hermias), João de Filipos, Esculápio, Olimpiodoro, Elias, Davi e Estêvão de Alexandria. Essa escola nasceu, ou melhor, renasceu ao mesmo tempo que a escola de Atenas, sobrevivendo até princípios do século VII d.C.

No que se refere às tendências dessas escolas, deve-se destacar o seguinte:

a) Plotino, com sua escola (como, talvez, também Amônio com seu círculo) representa a tendência metafísico-especulativa pura. Com efeito, ele mantém sua filosofia bem distinta tanto da religião "positiva" como das práticas mágico-teúrgicas e sua própria religiosidade foi de caráter tipicamente filosófico. Embora cedendo em alguma coisa, também os seguidores de Plotino não chegaram, a

não ser de modo parcial e não substancial, a transformar a colocação do mestre, como veremos.

b) Já a escola de Jâmblico e a escola de Atenas representam como que uma síntese – ou, se assim se preferir, uma combinação — entre a tendência filosófica e a tendência místico-religioso-teúrgica: além de especulação filosófica, o neoplatonismo torna-se também fundamento e defesa apologética da religião politeísta e assume as práticas mágico-teúrgicas como complemento da filosofia, quando não até mesmo como seu coroamento.

c) A escola de Pérgamo representa um momento de acentuada involução religioso-teúrgica e de clara decadência do componente filosófico-especulativo.

d) A segunda escola de Alexandria tem caráter predominantemente erudito, tendendo à simplificação do neoplatonismo. A sua importância histórica e filosófica deve-se sobretudo aos comentários a Aristóteles produzidos pela escola de Amônio, fillho de Hérmias (Esculápio, Olimpiodoro, Davi e Estêvão), que, em parte, chegaram até nós. Como já dissemos, esses autores liam Aristóteles como preparação introdutória a Platão.

Dentre todos esses filósofos, Proclo é o único que se destaca de modo decisivo. Entretanto, deve-se ressaltar a importância, sobretudo histórica, de Porfírio e depois de Jâmblico, a quem remonta a responsabilidade pela nova orientação filosófico-teúrgica do neoplatonismo.

Porfírio parece ter procurado inovar Plotino sobretudo na metafísica. Com efeito, com base nos estudos mais recentes, parece que ele colocou no vértice da hierarquia uma enéada, ou seja, três hipóstases, cada uma caracterizada por uma tríade, talvez influenciado pelos *Oráculos caldeus*.

Jâmblico foi muito mais além: parece que chegou até mesmo a desdobrar o Uno em um "Primeiro" e um "Segundo" Unos. Além disso, dividiu a hipóstase plotiniana do Espírito em um plano do "inteligível", subdividido em uma tríade, e um plano do "intelectual", também subdividido de forma triádica. É possível ainda que, entre esses dois planos, ele já tenha introduzido também o plano do inteligível-e-intelectual, posteriormente dividido em tríades. E também distinguiu em uma tríade a hipóstase da alma. Além do seu aspecto metafísico, essas hipóstases também eram apresentadas sob o aspecto religioso, sendo consideradas deuses, de modo a poder justificar racionalmente o politeísmo. Os neoplatônicos continuaram nesse caminho de distinções hipostáticas, de Teodoro de Ásine, discípulo de Jâmblico, a Proclo e Damásio, no qual esta tendência atinge seu ponto culminante. Mas, no caso de Proclo, é necessário um discurso à parte.

2.2. Proclo: última voz original da Antigüidade pagã

Proclo nasceu em Constantinopla no ano de 410 e morreu em 485 d.C. Muita coisa de sua rica produção chegou até nós, destacando-se os comentários e alguns diálogos platônicos, especialmente a *Teologia platônica* e os *Elementos de teologia.*

Não nos deteremos na complexa sistematização do mundo inteligível, com todas as suas divisões e subdivisões triádicas, porque não reside nisso a grandeza de Proclo. Com efeito, ele se distinguiu pelo aprofundamento das leis que governam a processão da realidade, ou seja, precisamente pelo aprofundamento daquele ponto que, como vimos, assinalou a contribuição essencial do neoplatonismo.

Em primeiro lugar, deve-se destacar a perfeita determinação que Proclo fez da lei natural que governa a geração de todas as coisas, entendida como um processo circular constituído de três momentos: 1) a "manência" (*moné),* ou seja, o permanecer do princípio em si; 2) a "processão" *(próodos),* ou seja, o sair do princípio; 3) o "retorno" ou a "conversão" *(epistrophé),* ou seja, a reconjunção ao princípio. Como vimos, Plotino já havia identificado esses três momentos, que desempenham em seu sistema um papel bem mais complexo do que habitualmente se acredita. Entretanto, Proclo vai além de Plotino, levando essa lei triádica a um nível excepcional de refinamento especulativo. A lei vale não somente em geral, mas também em particular, à medida que expressa o próprio ritmo da realidade em sua totalidade, bem como em todos os seus momentos particulares.

Assim como qualquer outra realidade que produz algo, o Uno produz em virtude "de sua perfeição e superabundância de poder". Pois bem, todo ente produtivo 1) permanece como é (precisamente devido à sua perfeição) e, por causa desse seu permanecer imóvel e irredutível, produz; 2) a "processão" não é uma transição, como se o produto que dela deriva fosse uma parte dividida do produtor, mas sim uma multiplicação de si mesmo por parte do produtor, em virtude de sua potência; ademais, aquilo que procede é semelhante àquilo do qual procede, sendo a semelhança anterior à dessemelhança: a dessemelhança consiste apenas no fato de ser o produtor melhor, ou seja, mais potente, que o produto; 3) conseqüentemente, as coisas derivadas têm uma afinidade estrutural com suas causas; ademais, aspiram a manter-se em contato com elas e, portanto, a "retornar" a elas. Portanto, as hipóstases nascem pelo caminho da semelhança e não da dessemelhança.

O processo triádico é pensado em termos de círculo, não no sentido da sucessão de momentos, como se houvesse uma distinção cronológica de antes e depois entre "manência", "processão" e "retorno", mas sim no sentido da distinção lógica e, portanto, da

coexistência de momentos, no sentido de que todo processo é perene permanecer, perene proceder e perene retornar. Além disso, ressalte-se que, com base no princípio da semelhança que ilustramos, não somente a causa permanece como causa, mas também, em certo sentido, o produto permanece na causa no mesmo momento em que dela procede, pelo motivo de que o proceder não é um "separar-se", ou seja, um tornar-se totalmente outro.

Uma segunda lei, estreitamente ligada a essa, é a do chamado "ternário". Ao nível de estudos especializados, há muito que essa lei já havia sido indicada como "a chave da filosofia de Proclo", mas não havia sido assim percebida pela *communis opinio*. Agora, em pesquisas recentes, ela foi reafirmada e colocada em primeiro plano. Proclo considera que toda realidade, em todos os níveis, do incorpóreo ao corpóreo é constituída por dois componentes essenciais: 1) o limite *(péras)* e 2) o "ilimite" *(ápeiron)* ou "infinito" (que são como forma e matéria); 3) conseqüentemente, todo ente é como que a "mistura" ou a síntese desses dois componentes (essa é uma tese evidentemente derivada do *Filebo* e das doutrinas não escritas de Platão).

A lei do ternário (que consiste, portanto, no fato de ser todo ente constituído pelo limite, pelo ilimite e pela diferente mistura dos dois) não vale somente para as hipóstases superiores, mas também para a alma, para os entes matemáticos, para os entes físicos — em suma, para tudo, sem exceção.

Nesse contexto, a matéria (sensível) vem a ser a última infinitude (ou ilimitude) e, assim, "é boa em certo sentido" (ao contrário do que pensava Plotino), enquanto é a última efusão do Uno segundo a lei unitária da realidade.

Os *Elementos de teologia,* dedicados à ilustração desses princípios e às leis gerais do sistema, constituem a obra mais viva de Proclo, visto que, nela, o filósofo, tirando dos ombros em grande parte a preocupação dominante na *Teologia platônica,* que era a de defender o politeísmo pagão e fundamentar o panteão metafísico capaz de acolher todos os deuses, concentra-se no essencial, apresentando-nos um tratado metafísico de primeira categoria. Foi precisamente isso o que possibilitou a essa obra um grande sucesso, inclusive na Idade Média.

2.3. **O fim da filosofia pagã antiga**

O fim da filosofia pagã antiga tem uma data oficial, ou seja, 529 d.C., ano em que Justiniano proibiu qualquer ofício público aos pagãos e, portanto, também a possibilidade de manter escolas e ensinar.

Eis um trecho significativo do *Codex* de Justiniano: "Nós proibimos que seja ensinada qualquer doutrina por parte daqueles

que estão afetados pela loucura dos ímpios pagãos. Por isso, que nenhum pagão simule estar instruindo aqueles que, desventuradamente, freqüentam sua casa enquanto que, na realidade, nada mais está fazendo do que corromper as almas dos discípulos. Ademais, que não receba subvenções públicas, já que não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de éditos estatais para obter licença para coisas desse gênero. Se alguém, aqui (em Constantinopla) ou nas províncias, resultar culpado desse crime e não se apressar a retornar ao seio de nossa santa Igreja, juntamente com sua família, ou seja, juntamente com a mulher e os filhos, recairá sob as referidas sanções, suas propriedades serão confiscadas e eles próprios serão enviados ao exílio."

Esse édito é sem dúvida muito importante para a sorte da filosofia greco-pagã, bem como a data em que foi promulgado. Entretanto, deve-se destacar que o ano de 529 d.C., como todas as datas que abrem ou encerram uma época, nada mais faz do que sancionar com um acontecimento de repercussão aquilo que já era uma realidade produzida por toda uma série de acontecimentos anteriores.

O édito de 529 d.C., portanto, nada mais fez do que acelerar e estabelecer de direito aquele fim ao qual, de fato e por si mesma, a filosofia pagã antiga estava destinada.

CAPÍTULO XII

A CIÊNCIA ANTIGA NA ÉPOCA IMPERIAL

1. O declínio da ciência helenística

Já vimos que o momento mágico da ciência helenística foi breve (cerca de um século e meio).

O ano de 145 a.C. assinala a primeira grande crise do Museu e da Biblioteca. O rei Ptolomeu Físcon entrou em grave desentendimento com os intelectuais gregos por motivos políticos e, não podendo domar sua resistência, constrangeu-os a abandonar Alexandria. O fato assinalou a ruptura da grande aliança entre os representantes da inteligência grega e o trono egípcio, abrindo um período de decadência que se tornaria irreversível. Depois, o Museu e a Biblioteca retomaram suas atividades, mas em tom decididamente menor.

O ano de 45 a.C. assinala a segunda etapa da crise. Durante a campanha de César no Egito, a Biblioteca foi incendiada. Neste momento, antes do incêndio, seus livros haviam atingido um total de setecentos mil, enorme para a época. Salvaram-se ainda muitos livros do incêndio, mas as perdas foram irrecuperáveis e, portanto, muito graves.

Em 30 a.C., Otaviano conquistou Alexandria e o Egito tornou-se uma província do Império romano.

É compreensível, portanto, que, na época imperial, Alexandria já não desempenhasse um papel nem de longe comparável ao que desenvolvera na época helenística. Roma tornou-se o novo centro, onde os interesses eram outros e outra a têmpera espiritual. Os romanos tinham apenas interesses práticos e operativos, apreciando resultados concretos e imediatos. Em suma: para os romanos, era estranha exatamente aquela dimensão especulativo-teorética que, como vimos, havia alimentado não só a grande filosofia grega, mas também a grande ciência helenística. Assim,

não é difícil compreender por que a época imperial foi uma época de epígonos, de figuras de segundo plano, salvo algumas significativas exceções, sobretudo no campo da astronomia com Ptolomeu, em Alexandria, e no campo da medicina com Galeno, em Roma. Falaremos agora dessas duas grandes figuras da ciência, até porque a herança que deixaram constituiu um ponto de referência até os tempos modernos, sendo como que uma grande ponte entre a Antigüidade e o mundo moderno.

2. Ptolomeu e a síntese da astronomia antiga

2.1. Vida e obras de Ptolomeu

Ptolomeu de Ptolemaida (alto Egito) viveu no século II d.C., conjecturando-se que aproximadamente entre os anos 100 e 170. Dele chegaram até nós numerosos escritos, entre os quais sobressai o *Sistema matemático (Mathematiké Syntaxis),* que é a *suma* do pensamento astronômico do mundo antigo, o correspondente exato do que representaram os *Elementos* de Euclides no campo das matemáticas. O *Sistema matemático* é conhecido sob o nome de *Almagesto,* como de fato, ele foi batizado pelos árabes. Com efeito, ele devia ser introduzido com o adjetivo *meghistos,* que significa "o maior" (o maior tratado de astronomia), mas que os árabes traduziram, com certa deformação, por *"magesto",* acrescentando-lhe o adjetivo *"al".*

Outras obras dignas de menção são a *Hipótese sobre os planetas,* a *Geografia,* a *Ótica,* os *Harmônicos, Sobre o juízo* e o *Hegenômico e o tetrabiblo* (que significa livro quadripartite). Este último era uma espécie de complemento antropológico do *Almagesto,* tendo grande sucesso na Idade Média, bem como no Renascimento, porque codificava de modo equilibrado, inserindo-as num tipo de discurso científico, as crenças acerca das influências dos astros e as possibilidades de predição astrológica.

2.2. O sistema ptolomaico

No *Almagesto,* Ptolomeu preocupou-se em colocar de modo preciso sua pesquisa no âmbito do quadro do saber que fora traçado por Aristóteles. Este dissera que as ciências se dividem em *poéticas, práticas* e *teoréticas,* sendo que estas últimas se dividem em *física, matemática* e *teologia* (= metafísica). Ora, Ptolomeu estava convencido da nítida superioridade das ciências teoréticas, mas, entre elas, dava prioridade às matemáticas. A teologia tem um objetivo muito elevado "num distanciamento que está além das

coisas mais elevadas do mundo" e "absolutamente separada das coisas sensíveis"; já a física, ao contrário, diz respeito aos entes arrastados nas mutações, dado que estuda as coisas enquanto sujeitas ao movimento: daí sua preferência pela matemática.

Escreve Ptolomeu: "Daqui (dos raciocínios mencionados) extraí estas considerações: aos outros dois gêneros da parte teorética (= teologia e física), se poderia atribuir mais o caráter de conjectura do que o de apreensão científica — ao teológico, por sua absoluta invisibilidade e inconceptibilidade; ao físico, pela instabilidade e obscuridade da matéria —, de tal modo que não se pode esperar que se chegue a um acordo entre os filósofos nesses dois gêneros. Só o gênero matemático, se o abordarmos com rigor, oferece ciência sólida e certa a quem o cultiva, à medida que a demonstração, quer aritmética, quer geométrica, é produzida com procedimentos incontroversos."

Por isso, Ptolomeu escolheu a indagação das matemáticas, sobretudo "aquela sua parte que tem em mira as coisas divinas e celestes", que são imutáveis e ontologicamente estáveis, permitindo "clara e ordenada apreensão" e fornecendo assim auxílio às outras ciências. Escreve Ptolomeu: "Com efeito, ela pode abrir caminho para o gênero teológico, de modo proeminente, dado que só ela pode aproximar-se corretamente da atividade imóvel e separada, partindo de sua proximidade na qual se encontram as substâncias que são tão sensíveis quanto moventes e movidas (= os céus), mas eternas e privadas de modificações quanto aos deslocamentos e à ordem dos movimentos." Ademais, também é de utilidade para a física, no que se refere ao estudo dos movimentos.

Assim, segundo Ptolomeu, a astronomia tem ademais uma precisa relevância ética educativa: "No que concerne à nobreza das ações e do caráter, esta ciência, mais que qualquer outra, nos tornará inteligentes, pela similitude, a ordem, a simetria e a ausência de vaidade que contemplamos nas coisas divinas, tornando quem as cultiva amante dessa divina beleza, de modo que, através do hábito, torna quase natural uma disposição de espírito afim a essa beleza."

Traçado o quadro teórico da obra, vejamos os conceitos técnicos de base.

No que se refere ao mundo e à terra, as teses fundamentais são as cinco seguintes: 1) o mundo (o céu) é esferiforme e move-se ao modo de uma esfera; 2) analogamente, considerada em seu conjunto, a Terra é esferiforme; 3) a Terra está situada "no meio do mundo, como um centro"; 4) no que tange às distâncias e grandezas, a terra está, em relação à esfera das estrelas fixas (aquela que engloba o céu), na proporção de um ponto; 5) a Terra "não realiza nenhum movimento local", ou seja, é imóvel.

Posto que essas teses são os pontos cardeais do sistema geocêntrico, que permaneceriam até a revolução copernicana, queremos ilustrá-las brevemente, apresentando os principais argumentos de Ptolomeu.

1) A experiência demonstra que o céu é esferiforme e move-se circularmente: há tempos que os homens chegaram a tais conclusões, vendo o sol, a lua e os astros deslocarem-se do Oriente para o Ocidente segundo círculos paralelos, bem como a regularidade e a constância dos lugares em que ocorrem o alvorecer e o pôr-do-sol. Sempre atendo-nos à experiência, o centro de tais revoluções, é único e coincide com a Terra. Qualquer outro tipo de movimento que não fosse o esferiforme não poderia explicar os fenômenos que observamos.

2) A conclusão de que a Terra é redonda é provado, por exemplo, pelo fato de que o Sol, a Lua e as estrelas *não* surgem e *não* se põem ao mesmo tempo para os que estão em diversos pontos da Terra, mas primeiro para os que habitam os países do Oriente, depois para os que habitam os países do Ocidente. Ademais, entre outras coisas, é provada pelo fato de que quem navega em direção a montes ou lugares elevados, de qualquer direção que provenha, os vê aumentarem progressivamente de altura, como se emergissem do mar.

3) Se não se colocasse a Terra no centro do universo, muitos fenômenos seriam inexplicáveis. Eis como Ptolomeu resume seu pensamento sobre esse ponto: "... Se a Terra não estivesse no centro, toda a ordem observada dos incrementos e reduções da noite e do dia seria completamente convulsionada. Ademais, os eclipses da Lua não poderiam ocorrer na posição diametralmente oposta ao Sol em relação a todas as partes do céu, dado que freqüentemente a interposição da Terra ocorreria com estes dois astros em posições não diametralmente opostas, mas separadas por intervalos inferiores a um semi-círculo."

4) A conclusão de que a Terra tem uma dimensão comparável a um ponto, em relação à esfera das estrelas fixas, é provada, entre outras coisas, pelo fato de que, seja qual for a parte da Terra da qual se observa a grandeza dos astros e sua distância recíproca, estas permanecem iguais em toda parte.

5) A Terra está imóvel no centro, porque é o ponto em direção ao qual todos os corpos pesados caem. Erram os que sustentam que a Terra gire em torno do próprio eixo do Ocidente para o Oriente, realizando uma volta por dia. Se assim fosse, o movimento

deveria ser muito impetuoso (dado que se cumpre no período de um dia) e então todos os corpos que não estão apoiados na terra deveriam aparecer para nós como que realizando um movimento em direção contrária; ademais, não poderíamos ver nuvens rumando para o Oriente, nem se poderia ver nada que é atirado ou que voa, porque o movimento da Terra o ultrapassaria sempre com sua velocidade. Se se dissesse que o ar também se move junto com os corpos no ar, nesse caso tudo deveria parecer estático e não se deveria ver nada avançar nem recuar.

O céu é feito de éter, por natureza esferiforme e incorruptível.

O movimento das estrelas fixas é explicado pelo movimento rotatório uniforme da esfera etérea concêntrica das estrelas fixas. Ao contrário, os movimentos do Sol, da Lua e dos outros cinco planetas são explicados com as hipóteses já sustentadas sobretudo por Hiparco, mas engenhosamente reformuladas e habilmente completadas. Os dois pontos básicos são: 1) Levar em conta todos os "fenômenos" (as aparentes anomalias dos movimentos astrais), 2) explicar tudo sempre e só recorrendo a "movimentos uniformes e circulares, dado que estes são os movimentos apropriados à natureza das coisas divinas". Os novos tipos de movimentos circulares são: 1) os das órbitas *excêntricas,* ou seja, que possuem um centro *não* coincidente com o da terra e 2) os das órbitas epicíclicas, ou seja, das órbitas que giram em torno de um centro colocado sobre um círculo que, por sua vez, também gira. O círculo rotatório ao qual o epiciclo se refere chama-se "deferente". Os epiciclos, colocados sobre deferentes excêntricos em relação à Terra e calculados em número e maneira conveniente, explicavam geometricamente todos os "fenômenos", ou seja, todas as aparentes "irregularidades" dos planetas. Assim, Ptolomeu levava à perfeição o sistema de explicações proposto por Hiparco. O movimento dos planetas é causado por uma "força vital", de que são dotados por natureza. E isto resolvia o tradicional problema dos "motores", bem como as complicações aristotélicas a esse respeito.

O engenho com que Ptolomeu apresentou os cálculos, jogando com epiciclos e círculos excêntricos, garantiu à sua teoria um sucesso sem precedentes no campo astronômico, fazendo-o tornar-se a autoridade por excelência na matéria durante catorze séculos!

Ademais, o modo elegante com que soube conjugar este racionalismo geométrico de visão do cosmo com a doutrina das influências astrais sobre a vida dos homens tornou a doutrina ptolomaica ainda mais aceita na tardia grecidade, que reencontrava, transcrito em termos de razão matemática, a sua antiga fé no destino que governa todas as coisas.

3. Galeno e a síntese da medicina antiga

3.1. Vida e obra de Galeno

Galeno nasceu em Pérgamo por volta de 129 d.C. Estudou na própria cidade natal, depois em Corinto e em Alexandria. No ano de 157, retornando a Pérgamo, foi médico dos gladiadores (um posto então ambicionado). Em torno do ano de 163, foi para Roma, onde permaneceu cerca de um triênio. Voltou a Pérgamo para fugir de uma epidemia que invadira Roma e daí foi para Esmirna, onde ouviu as lições do medioplatônico Albino, com quem deve ter aprendido muito, dada a presença maciça de doutrinas platônicas nos seus escritos.

O ano de 168 assinala uma virada decisiva na vida de Galeno. O imperador Aurélio o chamou a Roma, convidando-o a segui-lo como seu médico pessoal na expedição contra os germânicos. Uma série de acontecimentos, logo depois dos preparativos para a campanha forçaram o imperador a voltar para Roma, onde Galeno afirmou-se como médico pessoal de Cômodo, filho do imperador, enquanto este tornava a partir. Como médico da corte (continuou sendo tal mesmo depois da morte de Marco Aurélio), Galeno teve tempo e dinheiro para dedicar-se às suas pesquisas e à elaboração dos principais livros. Sua fama foi tal que, ainda durante a sua vida, eram produzidas e vendidas falsificações usando o seu nome. O próprio Galeno narra, com evidente prazer, ter assistido a uma divertida cena em uma , na qual um culto romano desmascarava o livreiro, gritando que o livro que ele queria vender-lhe como sendo de Galeno era falso porque estava escrito em mau grego, indigno da pena de Galeno. Morreu provavelmente em torno de 200 d.C.

A produção literária de Galeno é enorme. Devia recobrir vários milhares de páginas. Muitos dos seus escritos se perderam (alguns ainda durante a vida do autor), mas um considerável número (cerca de uma centena de títulos) chegou até nós.

Uma olhada no catálogo redigido pelo próprio Galeno na obra *Os meus livros,* embora limitada aos títulos gerais sob os quais ele relaciona e sistematiza os tratados em particular, pode dar uma idéia da importância verdadeiramente monumental da sua produção. Eis o esquema: 1) obras terapêuticas; 2) livros de doutrina prognóstica; 3) comentários a Hipócrates; 4) livros polêmicos contra Erasístrato; 5) livros referentes a Asclépio; 6) livros sobre as divergências com relação aos médicos metódicos; 7) livros úteis para demonstrações; 8) livros de filosofia moral; 9) livros sobre a filosofia de Platão; 10) obras relativas à filosofia de Aristóteles; 11) obras sobre as divergências com a filosofia estóica; 12) obras

referentes à filosofia de Epicuro; 13) livros sobre temas gramaticais e retóricos.

Dentre as obras mais significativas que chegaram até nós, podemos recordar: *Os procedimentos anatômicos, A utilidade das partes, As faculdades naturais, O método terapêutico, O manual de medicina* (que se tornou famosíssimo) e *Os comentários a Hipócrates*. Muitos desses escritos foram traduzidos num volume organizado por G. Garofalo e M. Vegetti (Utet), do qual extraímos as passagens que citaremos a seguir (com leves retoques).

3.2. A nova figura do médico: o verdadeiro médico também deve ser filósofo

Galeno pretende apresentar-se como o restaurador da antiga dignidade do médico, de que Hipócrates fora o mais significativo exemplo — aliás, o seu paradigma vivo. Segundo Galeno, os médicos de seu tempo haviam esquecido Hipócrates, dando-lhe as costas, e lhes faz três gravíssimas acusações: 1) de serem ignorantes, 2) de serem corruptos e 3) de estarem absurdamente divididos.

1) Segundo Galeno, a ignorância dos novos médicos consistia sobretudo em a) não possuírem mais o conhecimento metódico da natureza do corpo humano; b) conseqüentemente, não saberem distinguir mais as doenças segundo gênero e espécie; c) não possuírem claras noções de lógica, sem a qual não se pode fazer diagnósticos. Ignorando essas coisas, a arte médica torna-se uma pura *prática empírica*.

2) A corrupção dos novos médicos consiste em a) no entregarem-se à licenciosidade, b) na sede insaciável de dinheiro e c) na preguiça, vícios esses que confundem a mente e a vontade. Galeno escreve, entre outras coisas: "Assim, é necessário que a pessoa que queira tornar-se tal (ótimo médico) não só despreze as riquezas, mas seja extremamente amante das fadigas. Não é possível que seja amante das fadigas aquele que se embriaga, se enche de comida, se dá aos prazeres venéreos ou, para dizê-lo em resumo, serve aos genitais e ao ventre. Conclui-se assim que o verdadeiro médico é companheiro tanto da temperança quanto da verdade." Homens da estatura de Fídias entre os escultores, de Apeles entre os pintores e de Hipócrates entre os médicos não nascem mais, em virtude da corrupção. Contudo, depois de termos aprendido tudo o que foi descoberto por Hipócrates e aplicando-nos intensamente durante o resto da vida, seria possível descobrirmos o que falta. E esse deveria ser o objetivo da medicina. Mas acrescenta ele: "Considerando a riqueza mais preciosa do que a virtude, e exercendo a arte não em benefício dos homens, mas por lucro, (...) não é possível atingir a finalidade da medicina."

Galeno (129-201 d.C) constituiu, até o Renascimento, a figura do médico por excelência. Assim ele foi representado no século XVI.

Logo, o médico precisa ter o conhecimento da verdade, a prática da virtude e o exercício da lógica, de modo que "quem é verdadeiro médico, também é sempre filósofo".

3) No que diz respeito à "divisão em sete", é necessário recordar que há algum tempo a medicina havia sofrido uma ruptura iniciada logo depois de Erasístrato. Com o passar do tempo, as posições nas quais a doutrina médica vinha se apoiando eram três: a) a dos chamados "dogmáticos", que eram assim denominados porque sustentavam que, no conhecimento dos fatores saudáveis e mórbidos nos quais se baseia a arte médica, a razão exercia um papel determinante; b) a dos chamados "empíricos", os quais sustentavam que, para a arte médica, bastava a pura experiência; c) a dos "metódicos" (que se autodenominava desse modo para se distinguirem dos dogmáticos), que baseavam a arte médica em algumas noções esquemáticas muito simples ("restrição" e "fluxo"), com as quais explicavam todas as doenças. Galeno rejeitava sumariamente estes últimos, considerando-os um verdadeiro perigo por sua superficialidade. E denuncia a unilateralidade das outras duas seitas, mas vê uma possível mediação: o seu método, com efeito, tempera o momento lógico com o experimental, considerando ambos como igualmente necessários.

3.3. A grande construção enciclopédica de Galeno e seus componentes

Aquilo que Galeno apresentou em sua imensa obra é a construção de uma grandiosa enciclopédia do saber médico e dos conhecimentos que constituem o seu suporte. Confluiu para essa enciclopédia grande parte do material anteriormente adquirido, mas Galeno teve o mérito de dar-lhe nova forma e de tê-lo enriquecido com contribuições pessoais.

Os ramos principais dos quais deriva a imponente construção galeana já foram bem identificados em suas linhas fundamentais. M. Vegetti as resume nos seguintes tópicos: a) os conhecimentos anatômicos adquiridos pelos médicos do Museu de Alexandria, sobretudo por Erófilo e Erasístrato; b) elementos da zoologia e da biologia de Aristóteles, rigorosamente adaptados ao contexto de um teleologismo mais severo; c) a doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, proveniente da escola hipocrática; d) as doutrinas do "calor inato" e do "pneuma", provenientes sobretudo de Posidônio, com oportunas modificações; e) a adoção do *Timeu,* lido em bases medioplatônicas (como aprendera com Albino), como um quadro de conjunto e como esquema geral para a construção da enciclopédia médica. A estes elementos deve-se agregar a concepção teleológica geral, que Galeno deduz sobretudo da tradição

platônico-aristotélica, mas que leva às últimas conseqüências, dotando-a de uma marca própria.

Ilustremos brevemente alguns destes pontos, pois que de outros falaremos mais adiante.

No que se refere à anatomia, é de se notar que Galeno havia alcançado uma sólida preparação, em razão do motivo que lembramos e também graças à assídua prática da dissecação e da vivissecção realizada especialmente em símios, bem como por ter procedido (logo depois de um incerto início, quando fizera esquartejar os animais por um servente) em primeira pessoa a todas as operações necessárias ao escopo. Dissecou até um elefante. O seu tratado sobre os *Procedimentos anatômicos* reúne os resultados dessas pacientes experiências.

No que se refere à doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, recorde-se que Galeno a retoma sobretudo do tratado *Sobre a natureza do homem* desenvolvendo-o amplamente e tornando-o mais complexo com a doutrina dos "temperos", que se tornou famosa. Todas as coisas derivam dos quatro elementos e das quatro qualidades — *quente, frio, seco e úmido* — convenientemente "temperados". O "tempero" não é uma simples "mescla", mas uma mescla que implica uma *interpenetração total das partes que se mesclam* (e não a simples justaposição ou emulsão das partes). A qualidade específica de todo corpo deriva do "bom tempero" das qualidades opostas, o qual coincide substancialmente com aquilo que classicamente se indicava como "justa medida". O "bom tempero" do homem é dado como resultante do "bom tempero" das várias partes do corpo. Os "humores", ou seja, o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra, não são elementos originários, mas derivam dos elementos primeiros e das suas qualidades. Eles têm a prioridade de ser, cada um, úmido, seco, quente e frio, não em sentido absoluto, mas sim no sentido de que em cada um *prevalece* uma destas características.

No que se refere à concepção teleológica de Galeno, que constitui uma marca inconfundível do seu pensamento, note-se que ela pode ser vista como uma absolutização do princípio da explicação finalística, tal como é apresentado sobretudo por Platão no *Fédon,* bem como do princípio aristotélico segundo o qual "a natureza não faz nada em vão". Eis uma das passagens mais significativas a respeito, extraída de *A utilidade das partes:* "A causa primeira de tudo o que ocorre, como Platão também notou, é o escopo de sua ação. Por isso, a quem pergunte a causa do teu ir ao mercado, não é possível dar outra resposta melhor; deixando de lado essa causa, seria de fato ridículo que, em vez de dizer que foste (ao mercado) para comprar um certo artigo ou um escravo ou ainda para encontrar um amigo ou restituir certa coisa, abandonasses

essas respostas e dissesses que vieste ao mercado porque tens dois pés em condições de moverem-se facilmente e que estão bem assentados ao solo. Essa também constitui talvez uma causa, *mas não a causa real nem a primeira, mas somente a instrumental,* uma condição necessária mais do que uma causa." E ainda na mesma obra pode-se ler esta afirmação, que nos apresenta o sumo do pensamento de Galeno: "Demonstramos suficientemente (...) que nenhuma das partes que têm por finalidade a vida e nenhuma das que têm por finalidade *o viver melhor* podiam ser construídas diversamente, melhor do que como são agora."

O finalismo é obra da "arte da Natureza" ou do Artífice divino. Isso se revela de modo admirável não apenas no homem, mas também em todos os animais, inclusive nos menores. Escreve Galeno: "Qualquer outro animal que queiras seccionar te mostrará igualmente tanto a arte como a sabedoria do artífice; e quanto menor ele for, tanto maior será o maravilhamento que te infundirá, como os objetos que os artesãos entalham em corpos minúsculos."

O grande tratado de que estamos falando termina com um grandioso "hino a Deus", um épodo: "Sabemos que nos poetas melódicos, que alguns chamam de líricos, existem tanto uma estrofe e uma antístrofe quanto, em terceiro lugar, um *épodo* (canto de acompanhamento), que eles cantavam quando diante dos altares, como se diz, enaltecendo os deuses. Comparando este livro a um épodo, dei-lhe metaforicamente essa denominação."

3.4. **As doutrinas cardeais do pensamento médico de Galeno**

Como complemento e coroamento das doutrinas dos antigos, Galeno apresenta a sua própria doutrina das "faculdades naturais", às quais dedica uma obra que intitula exatamente de *As faculdades naturais.*

Todas as coisas derivam das quatro qualidades que interagem entre si, como dissemos, mediante as suas faculdades originárias específicas (faculdades produtoras de calor, frio, seco e úmido). Mas cada organismo gera-se, desenvolve-se e vive por causa de uma série de atividades específicas. Essas atividades se desenvolvem segundo uma precisa regra da natureza que Galeno chama "Faculdade". Essas faculdades são muitíssimas: por exemplo, a faculdade digestiva do estômago, a faculdade pulsante do coração e assim por diante. Entre elas, especialmente duas emergem como elementos que estão na base de todas as outras: a faculdade "atrativa", que atrai a si o que é apropriado, e a faculdade "repulsora" ou "expulsora", que expele o que não é dominado pelo humor ou o que é estranho. E isso acontece no contexto de uma simpatia

global dos vários órgãos e das várias partes entre si. Galeno atribuiu uma importância fundamental a essa doutrina, à medida que ela garante uma coerência precisa e uma aplicação específica e capilar do seu finalismo geral.

Uma segunda doutrina básica de Galeno consiste na retomada da distinção platônica da alma em 1) alma racional, 2) irascível e 3) concupiscível, inserindo-a em um novo contexto antropológico, anatômico e fisiológico. A alma racional ou intelectiva tem sede no *cérebro,* a irascível no *coração* e a concupiscível no *fígado.* A alma racional inserida no cérebro tem seu veículo no *pneuma animal* ou *psíquico* (sopro, ar) que circula através do sistema nervoso (que se alimenta do ar inspirado). Galeno acena ainda para um pneuma vital que circula no coração e nas artérias (um produto do ar que respiramos e das exalações dos humores e do sangue em espécie), além de também esboçar timidamente a hipótese de um pneuma natural "que poderia estar no fígado e nas veias", no qual circula o sangue proveniente do alimento.

Essa retomada das três partes da alma de Platão assinala uma materialização da alma, no sentido que a alma racional parece ser uma função ou faculdade do cérebro, a irascível uma função do coração e a concupiscível uma função do fígado, agindo no organismo inteiro respectivamente através do *pneuma* psíquico, do pneuma vital, do calor inato do sangue, e (eventualmente) do pneuma natural. As teses típicas de *Fédon* não são aceitas por Galeno.

3.5. **As razões do grande sucesso de Galeno**

A importante sistematização do saber médico e das disciplinas nas quais ele se apóia, o claro esquema teórico (platônico e aristotélico) e o elevado sentido religioso e moral do pensamento de Galeno garantiram-lhe um sucesso enorme na Idade Média e no Renascimento.

Mas aconteceu com Galeno algo análogo ao que acontecera com Aristóteles: sua doutrina passou a ser tomada como "dogma" e repetida ao pé da letra, sendo assim desvirtuada no seu espírito. Muitos de seus erros foram longamente transmitidos de século em século, constituindo como tais, um obstáculo ao progresso da medicina. Mas é preciso distinguir Galeno do galenismo, da mesma forma como se deve distinguir Aristóteles do aristotelismo. Assim como, na época moderna, foi necessário contestar Aristóteles para destruir o aristotelismo, da mesma forma seria necessário contestar Galeno para destruir o galenismo.

Mas a excepcional estatura histórica da personagem, apesar disso, continua indiscutível.

4. O fim das grandes instituições científicas alexandrinas e o declínio da ciência no mundo antigo

No primeiro parágrafo do presente capítulo, recordamos os fatos que provocaram a crise irreversível das instituições científicas que fizeram Alexandria grande. Para completar o quadro, recordemos agora os eventos que assinalaram o seu fim.

Alguns cristãos consideravam um perigo aquelas instituições científicas que mantinham conceitualmente em vida a religião pagã, conservando a grande cultura que constituirá o seu suporte.

Assim, em 391 d.C., o bispo Teófilo promoveu o saque da Biblioteca, que provocou graves perdas.

Mas o golpe de misericórdia foi dado pelos maometanos, que, depois de conquistada Alexandria, decidiram-se pela total destruição da Biblioteca em 641 d.C., considerando inteiramente inútil qualquer livro que não fosse o Corão.

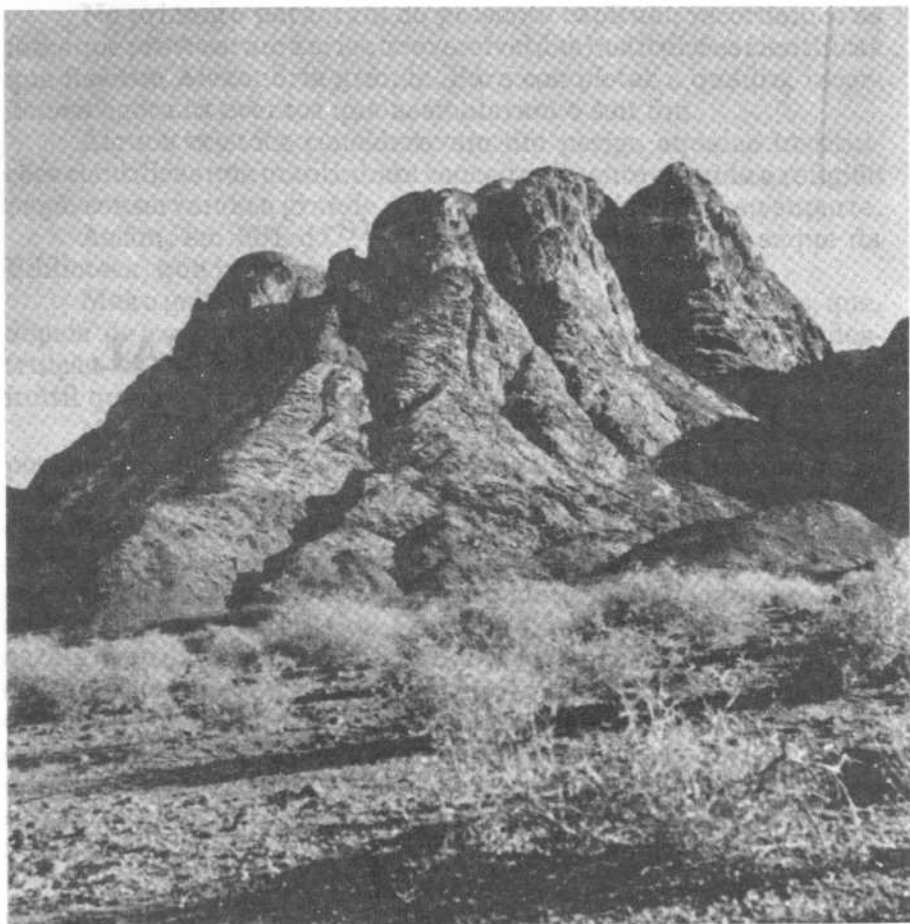
Ninguém pode avaliar a gravidade das perdas provocadas por esses acontecimentos. Mas também deve-se destacar um outro aspecto. Os livros da Biblioteca de Alexandria eram rolos cilíndricos, muito grandes e difíceis de manejar. Em Pérgamo ocorreu uma revolução neste campo. Com efeito, tendo os egípcios vetado a exportação do papiro, que então era o material mais precioso para se escrever, os doutores de Pérgamo (rival de Alexandria) passaram a utilizar outro material, que se revelou melhor para a escrita e que passou a ser chamado, em função do seu lugar de origem, de "pergaminho". Sua invenção deu-se na segunda metade do século I d.C. Ao longo dos três séculos seguintes, ele se impôs definitivamente. Nasceu então o códice de pergaminho. E tudo o que atravessou os séculos do mundo antigo chegou-nos sobretudo nessa forma, muito mais prática e sólida que o antigo cilindro.

Voltando a Alexandria, recordemos que, embora perdendo pouco a pouco o seu antigo esplendor no campo científico, pelos motivos explicados, a cidade ainda continuou como um centro filosófico importantíssimo. Nela floresceu a última filosofia grega, com a escola de Amônio (entre os séculos II e III d.C.) e com a escola dos grandes comentadores neoplatônicos de Aristóteles (séculos V - VI d.C.), da qual já falamos. Em Alexandria houve uma primeira tentativa de fusão entre a filosofia grega e o pensamento bíblico com Fílon, o Hebreu, na primeira metade do século I d.C. (recordemos que os hebreus eram muito numerosos em Alexandria). Mas, sobretudo, em Alexandria floresceu a primeira grande síntese entre a filosofia helênica e a mensagem cristã, nascendo assim a Patrística, que lançou as bases do pensamento medieval e europeu e da qual falaremos amplamente.

Oitava parte

A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL DA MENSAGEM BÍBLICA

"Em verdade, em verdade, vos digo:
ninguém poderá ver o Reino de Deus
se não nascer de novo."

Evangelho segundo João

O monte Sinai: quer a tradição que tenha sido precisamente este o monte sobre o qual Deus deu a Moisés as tábuas da Lei.

Capítulo XIII

A BÍBLIA E A SUA MENSAGEM

1. Estrutura e significado da Bíblia

1.1. Os livros que compõem a Bíblia

"Bíblia", do grego *biblía,* significa "livros". É um plural (de *biblion*) que, no latim e nas línguas modernas, foi transliterado como singular para indicar o "livro" por antonomásia. Na realidade, a *Bíblia* não é *um* só livro, mas uma coletânea de uma série de livros, cada qual apresentando um título e peculiaridade específicas, caracterizada também por extensões diversas dos livros e diferentes estilos literários e redacionais. Chegou-se a falar até mesmo da *Bíblia* como de uma "coletânea de coletâneas" de livros, já que, por seu turno, alguns livros são precisamente coletâneas de vários livros.

Os livros da *Bíblia* se dividem em dois grandes grupos: a) os do *Antigo Testamento* (redigidos a partir de aproximadamente 1300 a.C. até 100 d.C.; entretanto, os primeiros livros baseiam-se em uma tradição oral antiquíssima; b) os do *Novo Testamento,* que remontam todos ao século I d.C., centrando-se inteiramente na nova mensagem de Cristo.

Os livros do *Antigo Testamento* reconhecidos como canônicos pela Igreja católica (ou seja, que contêm o "cânon" ou a "regra" em que deve se basear o crente no que se refere à verdade da fé) são quarenta e seis, subdivididos da seguinte maneira:

Livros históricos:

1. *Gênesis*
2. *Êxodo*
3. *Levítico*
4. *Números*
5. *Deuteronômio*

(Esses cinco livros de Moisés são chamados também de *Pentateuco,* que significa, precisamente, "conjunto de cinco livros". Também são chamados *Torá,* que quer dizer "Lei", ou seja, os livros que contêm a lei.)

6. *Josué*
7. *Juízes*
8. *Rute*
9. Primeiro *Samuel*
10. Segundo *Samuel*
11. Primeiro *Reis*
12. Segundo *Reis*
13. Primeiro *Crônicas*
14. Segundo *Crônicas*
15. *Esdras*
16. *Neemias*
17. *Tobias*
18. *Judite*
19. *Ester*
20. Primeiro *Macabeus*
21. Segundo *Macabeus*

Livros sapienciais ou poéticos:

22. *Jó*
23. *Salmos*
24. *Provérbios*
25. *Eclesiastes*
26. *Cântico dos Cânticos*
27. *Sabedoria*
28. *Eclesiástico*

Livros proféticos: (Este primeiro grupo é chamado dos "profetas maiores", em virtude da extensão dos escritos.)

29. *Isaías*
30. *Jeremias*
31. *Ezequiel*
32. *Daniel*

(Este segundo grupo é chama-do dos "profetas menores" pela quantidade exígua de seus escritos.)

33. *Lamentações*
34. *Baruc*
35. *Oséias*
36. *Amós*
37. *Joel*
38. *Abdias*
39. *Jonas*
40. *Miquéias*

41. *Naum*
42. *Habacuc*
43. *Sofonias*
44. *Ageu*
45. *Zacarias*
46. *Malaquias*

Esse "cânon", que consta já ter assumido consistência entre os cristãos desde o século IV, foi sancionado definitivamente pelo Concílio de Trento (os protestantes, porém, adotaram o cânon hebraico, do qual já falaremos).

Os hebreus adotaram apenas trinta e seis livros (dividindo-os em "Torá", "Profetas" e "Livros"), excluindo *Tobias, Judite,* Primeiro e Segundo *Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc* e também parte de *Daniel,* que são livros redigidos em grego ou que nos são conhecidos somente no texto grego. (Hoje, porém, estamos em condições de estabelecer que tal restrição remonta os fariseus da Palestina, que pensavam que, depois de Esdras, havia cessado a inspiração divina, enquanto outras comunidades hebraicas incluíam entre os livros sagrados também alguns destes livros. Com efeito, nas descobertas pertencentes a uma comunidade hebraica ativa da época de Cristo, foram achados também os livros de *Tobias* e *Eclesiástico,* que, portanto, não estavam excluídos dos livros sagrados.)

Já os livros do *Novo Testamento* reconhecidos como canônicos são vinte e sete, divididos da seguinte maneira:

Quatro *Evangelhos,* com os *Atos dos Apóstolos:*

1. *Evangelho* segundo S. Mateus
2. *Evangelho* segundo S. Marcos
3. *Evangelho* segundo S. Lucas
4. *Evangelho* segundo S. João
5. *Atos dos Apóstolos*

Um *corpus* de epístolas de são Paulo (ou a ele atribuídas):

6. *Epístola aos Romanos*
7. Primeira *Epístola aos Coríntios*
8. Segunda *Epístola aos Coríntios*
9. *Epístola aos Gálatas*
10. *Epístola aos Efésios*
11. *Epístola aos Filipenses*
12. *Epístola aos Colossenses*
13. Primeira *Epístola aos Tessalonicenses*
14. Segunda *Epístola aos Tessalonicenses*
15. Primeira *Epístola a Timóteo*
16. Segunda *Epístola a Timóteo*
17. *Epístola a Tito*
18. *Epístola a Filemon*
19. *Epístola aos Hebreus*

Sete epístolas de apóstolos ou atribuídas a apóstolos:

20. *Epístola de S. Tiago*
21. Primeira *Epístola de S. Pedro*
22. Segunda *Epístola de S. Pedro*
23. Primeira *Epístola de S. João*
24. Segunda *Epístola de S. João*
25. Terceira *Epístola de S. João*
26. *Epístola de S. Judas*

Um livro profético de S. João:

27. *Apocalipse*

Hoje, os estudiosos estão bastante concordes em considerar que a *Epístola aos Hebreus* não foi escrita por Paulo, embora o autor esteja próximo da visão paulina.

Os textos da *Bíblia* foram redigidos em três línguas: hebraico (a maior parte do *Antigo Testamento),* uma pequena parte em aramaico (um dialeto hebraico) e em grego (alguns textos do *Antigo Testamento* e todo o *Novo Testamento;* apenas o Evangelho de Mateus, ao que parece, foi redigido primeiro em aramaico e depois traduzido em grego).

Duas traduções basilares tiveram uma grande importância histórica (e não apenas para a Antigüidade). Uma, em língua grega, de todo o *Antigo Testamento:* a chamada tradução dos "Setenta", iniciada em Alexandria sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), que ficou como um ponto de referência na área da cultura grega para os próprios hebreus helenizados, além dos gregos (muitas referências dos próprios *Evangelhos* baseiam-se nela). A outra foi a tradução em latim, feita a partir do século II d.C. Entretanto, a tradução feita por são Jerônimo entre 390 e 406 foi a que se impôs de modo estável, a ponto de ser oficialmente adotada pela Igreja, sendo conhecida com o nome de *Vulgata* por ser considerada a tradução latina por excelência.

1.2. **O conceito de "Testamento"**

Como vimos, as duas partes da Bíblia são chamadas de *Antigo* e *Novo Testamento.* O que significa "Testamento"? Esse termo traduz o grego *diathéke,* indicando o "pacto" ou "aliança" que Deus ofereceu a Israel. Nesse pacto (a oferta do pacto e aquilo que ele comporta), a iniciativa é unilateral, ou seja, inteiramente dependente de Deus, que o ofereceu. E Deus o ofereceu por mera benevolência, vale dizer, como dom gratuito.

Eis alguns textos particularmente significativos nesse sentido. Em *Gênesis* 9,9, após o dilúvio, Deus diz a Noé e seus filhos: "Eis que estabeleço *minha aliança* convosco e com os vossos descendentes depois de vós e com todos os seres animados que estão

convosco. (...) Estabeleço a *minha aliança* convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio; não haverá mais dilúvio para devastar a terra." Em *Êxodo* 24,3-8, podemos ler a passagem mais significativa relativa ao "antigo" testamento, ou seja, a aliança sinaítica entre Deus e Israel, que devia durar até Cristo: "Veio, pois, Moisés e referiu ao povo todas as palavras de Iahweh e todas as leis, e todo o povo respondeu a uma só voz: 'Nós observaremos todas as palavras ditas por Iahweh.' Moisés escreveu todas as palavras de Iahweh; e, levantando-se de manhã, construiu um altar ao pé da montanha e doze estelas para as doze tribos de Israel. Depois enviou alguns jovens dos filhos de Israel, e ofereceram os seus holocaustos e imolaram a Iahweh novilhos como sacrifícios de comunhão. Moisés tomou a metade do sangue e colocou-a em bacias, e espargiu a outra metade do sangue sobre o altar. Tomou o *livro da Aliança* e o leu para o povo; e eles disseram 'Tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e obedeceremos.' Moisés tomou do sangue e o aspergiu sobre o povo, e disse: 'Este é *o sangue da Aliança que Iahweh fez convosco, através de todas essas cláusulas.*' "

E, no profeta *Jeremias* (31,31ss), eis a promessa de uma "nova aliança" (aquela que iria ser inaugurada por Cristo): "Eis que dias virão — oráculo de Iahweh — em que *selarei* com a casa de Israel (e a casa de Judá) *uma aliança nova*. Não como a aliança que selei com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito — minha *aliança que eles mesmos romperam,* embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de Iahweh! Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de Iahweh. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: 'Conhecei a Iahweh!' Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores — oráculo de Iahweh —, porque vou perdoar sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado."

E o autor da *Epístola aos Hebreus* (9,11-22) assim explica o sentido do novo "testamento" e da nova "aliança" que é sancionada precisamente com a vinda de Cristo: "Cristo, porém, veio como sumo sacerdote dos bens vindouros. Ele atravessou uma tenda maior e mais perfeita, que não é obra de mãos humanas, isto é, que não pertence a esta criação. *Ele entrou uma vez por todas no Santuário,* não com o sangue de bodes e novilhos, *mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna.* De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, por um espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de

purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo. *Eis por que ele é mediador de uma nova aliança. A sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança; e, por isso, aqueles que são chamados recebem a herança eterna que foi prometida. Com efeito, onde existe testamento, é necessário que se constate a morte do testador. O testamento, de fato, só tem valor no caso de morte. Nada vale enquanto o testador estiver vivo.* Ora, nem mesmo a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue. De fato, depois que Moisés proclamou a todo o povo cada mandamento da Lei, ele tomou o sangue de novilhos e de bodes, juntamente com a água, a lã escarlate e o hissopo, e aspergiu o próprio livro e todo o povo, anunciando: 'Este é o sangue da *Aliança* que Deus vos ordenou.' Em seguida ele aspergiu com o sangue a Tenda e todos os utensílios do culto. Segundo a Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; e sem efusão de sangue não há remissão."

E, no *Evangelho de Mateus* (26,27-28), estas palavras são postas na boca do próprio Cristo: "Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lho dizendo: 'Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, *o sangue da Aliança* (diathéke), que é derramado por muitos para remissão dos pecados.' "

1.3. **A inspiração divina da Bíblia**

Numerosas passagens da *Bíblia* fazem referência à "inspiração divina" do escrito, quando não à ordem direta do próprio Deus para escrever. No *Êxodo,* pode-se ler: "Iahweh disse a Moisés: *'Escreve isso em um livro como recordação (...).'*" Ou então: "Iahweh disse a Moisés: *'Escreve estas palavras (...).'* " Em *Isaías* (30,8) pode-se ler: "Vai agora *e escreve-o* sobre uma prancheta, grava-o em um livro." João, no início do *Apocalipse* (1,9ss), registra: "Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus. No dia do Senhor, *fui movido pelo Espírito* e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: *'Escreve o que vês num livro* e envia-o às sete Igrejas (...)."

Quanto à *inspiração* por parte de Deus, podemos ler em Jeremias: "Tu serás como a minha boca." E a Segunda *Epístola de Pedro* (1,20-21) afirma: "Sabei isto: que nenhuma profecia da Escritura resulta de uma interpretação particular, pois que a profecia jamais veio por vontade humana, *mas os homens impelidos pelo Espírito Santo falaram da parte de Deus."* Lucas (24,27) escreve em seu Evangelho que o Messias, "começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o

que a ele dizia respeito". E Paulo reafirma: "Toda escritura é *inspirada por Deus.*"

Os mandamentos, inclusive, são escritos *diretamente* por Deus. No *Êxodo* (24,12) pode-se ler: "Sobe a mim na montanha e fica lá: dar-te-ei tábuas de pedra — *a lei e os mandamentos — que escrevi* para ensinares a eles." Ou então (34,1): "Lavra duas tábuas de pedra, como as primeiras, sobe a mim na montanha, e *eu escreverei* as mesmas palavras que estavam nas primeiras tábuas, que quebraste."

2. Idéias bíblicas fundamentais possuidoras de particular relevância filosófica: além do horizonte dos gregos

2.1. A dimensão revolucionária da mensagem bíblica

A *Bíblia*, portanto, se apresenta como "palavra de Deus". E, como tal, a sua mensagem é *objeto de fé.* Quem acredita poder pôr a fé entre parênteses e ler a *Bíblia* como "puro cientista", como se lê um texto de filosofia de Platão ou de Aristóteles, na realidade está realizando um tipo de operação que é contra o espírito desse texto. A *Bíblia* muda completamente de significado à medida que é lida acreditando-se ou não que se trata da "palavra de Deus". Entretanto, embora não sendo uma "filosofia" no sentido grego do termo, a visão geral da realidade e do homem que a *Bíblia* nos apresenta, no que se refere a alguns conteúdos essenciais dos quais a filosofia também trata, contém uma série de idéias fundamentais que têm uma relevância *também* filosófica de primeira ordem. Aliás, trata-se de idéias tão importantes que, não só para os crentes, mas também para os incrédulos, a difusão da mensagem bíblica mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente.

Em suma, pode-se dizer que a palavra de Cristo contida no *Novo Testamento* (a qual se apresenta como revelação que completa, aperfeiçoa e coroa a revelação dos profetas contida no *Antigo Testamento*) produziu uma revolução de tal alcance que mudou todos os termos de todos os problemas que o homem havia se proposto em filosofia no passado e passou a condicionar também os termos nos quais o homem os proporia no futuro. Em outras palavras, a mensagem bíblica condicionaria aqueles que a aceitam, obviamente de modo positivo, mas também condicionaria aqueles que a rejeitam: em primeiro lugar, como termo dialético de uma antítese (a antítese só tem sentido, sempre, em função da tese à qual se contrapõe); e, mais globalmente, como um verdadeiro "horizonte" espiritual que iria impor-se de tal modo a ponto de não

ser mais suscetível de eliminação. Para se entender o que estamos dizendo, é paradigmático o título (que representa todo um programa espiritual) do célebre ensaio do idealista e não-crente Benedetto Croce *Perche non possiamo non dirci cristiani* ("Por que não podemos deixar de nos dizer cristãos"), o que significa precisamente que, uma vez surgido, o cristianismo tornou-se um horizonte intransponível.

Depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, só seriam possíveis estas posições: a) filosofar na fé, ou seja, crendo; b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da "razão" e da "fé", embora crendo; c) filosofar fora da fé e contra a fé, ou seja, não crendo. Não seria mais possível filosofar fora da fé, no sentido de filosofar *como se* a mensagem bíblica nunca tenha feito o seu ingresso na história. Por essa razão, o horizonte bíblico permanece um horizonte estruturalmente intransponível, no sentido que esclarecemos, isto é, no sentido de um horizonte para além do qual já não podemos nos colocar, tanto quem crê como quem não crê.

Com essas premissas colocadas, tratemos de examinar as principais idéias bíblicas que apresentam relevância filosófica e colocá-las em confronto prospectivo e estrutural com a visão anterior dos gregos.

2.2. O monoteísmo

A filosofia grega havia chegado a conceber a unidade do divino como unidade de uma esfera que admitia essencialmente em seu próprio âmbito uma *pluralidade* de entidades, forças e manifestações em diferentes graus e níveis hierárquicos. Portanto, não havia chegado a conceber a *unicidade* de Deus e, conseqüentemente, nunca havia sentido como um dilema a questão de se Deus era *uno* ou *múltiplo.* Desse modo, permaneceu sempre além de uma concepção monoteísta. Somente com a difusão da mensagem bíblica no Ocidente é que se impôs a concepção do Deus *uno* e *único.* E a dificuldade do homem em chegar a essa concepção é demonstrada pelo próprio mandamento divino "não terás outro deus além de mim" (o que significa que o monoteísmo não é, em absoluto, uma concepção espontânea) e pelas contínuas recaídas na idolatria (o que implica sempre uma concepção politeísta) por parte do próprio povo hebreu, através do qual foi transmitida essa mensagem.

E, com essa concepção do *Deus único,* infinito em potência, radicalmente diverso de todo o resto, nasce uma nova e radical concepção da transcendência, derrubando qualquer possibilidade de considerar qualquer outra coisa como "divino" no sentido forte do termo. Os maiores pensadores da Grécia, Platão e Aristóteles, haviam considerado como "divinos" (ou até mesmo como deuses) os astros, e Platão chegara a chamar o cosmos de "Deus visível" e os

astros de "deuses criados": em *As Leis,* inclusive, ele deu a partida para a religião chamada "astral", precisamente com base em tais pressupostos. A Bíblia corta pela base toda forma de politeísmo e idolatria, mas também qualquer compromisso desse tipo. No *Deuteronômio,* podemos ler: "E, quando ergueres os olhos para o céu e vires o sol, a lua, as estrelas, isto é, todo o exército do céu, *não te deixes levar, não te prostres diante deles e não lhes prestes culto."* A unicidade do Deus bíblico comporta uma transcendência absoluta, que coloca Deus como totalmente outro em relação a todas as coisas, de um modo inteiramente impensável no contexto dos filósofos gregos.

2.3. O criacionismo

Já vimos quais e quantos foram os vários tipos de solução propostos pelos gregos no que se refere ao problema da "origem dos seres": de Parmênides, que resolvia o próprio problema com a negação de qualquer forma de devir, aos pluralistas, que falavam de "reunião" ou "combinação" de elementos eternos, de Platão, que falava de um demiurgo e de uma atividade demiúrgica, a Aristóteles, que falava da atração de um Motor imóvel, dos estóicos, que propunham uma forma de monismo panteísta, a Plotino, que falava de uma "processão" metafísica. E vimos também as diferentes aporias que se aninhavam nessas soluções.

A mensagem bíblica, ao contrário, fala de "criação", precisamente *in limine:* "No princípio, Deus criou o céu e a terra." E os criou através de sua "palavra": Deus "disse" e as coisas "existiram". E, como todas as coisas do mundo, Deus criou *diretamente* também o homem: "Deus disse: 'Façamos o homem...' E Deus não usou nada de preexistente, como o demiurgo platônico, nem se valeu de "intermédios" na criação: ele produziu tudo *do nada.*

Com essa concepção de criação a partir "do nada", era cortada pela base a maior parte das aporias que, desde Parmênides, haviam afligido a ontologia grega. Todas as coisas têm origem do "nada", sem distinção. Deus cria livremente, ou seja, com um ato de vontade, por causa do bem. Ele produz as coisas como "dom" gratuito. O criado, portanto, é positivo. Falando da criação, a *Bíblia* ressalta insistentemente: "E Deus viu que era bom." A concepção platônica do *Timeu,* que também sustenta que o demiurgo plasmou o mundo por causa do bem, é apresentada aqui sob um novo enfoque e num contexto bem mais coerente.

O criacionismo iria se impor como a solução por excelência do antigo problema de como e por que os múltiplos derivam do Uno e o finito deriva do infinito. A própria conotação que Deus dá de si mesmo a Moisés, "Eu sou Aquele-que-é", iria ser interpretada, em

certo sentido, como a chave para se entender ontologicamente a doutrina da criação: Deus é o Ser por sua própria essência e a criação é uma participação no ser, ou seja, Deus é o ser e as coisas criadas não são ser, mas *têm* o ser (que receberam por participação).

2.4. O antropocentrismo

Entre os filósofos gregos, a concepção *antropocêntrica* teve uma dimensão apenas um tanto limitada. Podemos encontrar traços dela nos *Memorabilia* de Xenofonte, que, naturalmente, são eco de idéias socráticas. Posteriormente, encontramos interessantes desdobramentos nesse terreno na Estoá de Zenão e Crísipo. Mas, como foi demonstrado recentemente, Zenão e Crísipo eram de origem semítica, de forma que Pohlenz levantou a hipótese de que o antropocentrismo por eles professado poderia ser um eco de idéias bíblicas, proveniente de seu patrimônio étnico. Contudo, o antropocentrismo não foi uma marca do pensamento grego, que, ao contrário, apresenta-se geralmente como *fortemente cosmocêntrico:* homem e cosmos apresentam-se estreitamente conjugados e nunca radicalmente contrapostos, até porque, as mais das vezes, o cosmos é concebido como sendo dotado de alma e de vida como o homem. E, por maiores que possam ter sido os reconhecimentos da dignidade e da grandeza do homem pelos gregos, eles se inscrevem sempre em um horizonte cosmocêntrico global. Na visão helênica, o homem não é a realidade mais elevada do cosmos, como revela este exemplar texto aristotélico: "Há muitas outras coisas que, por natureza, são mais divinas (= perfeitas) do que o homem, como, para ficar apenas nas mais visíveis, *os astros de que se compõe o universo."*

Na *Bíblia,* ao contrário, mais do que como um momento do cosmos, ou seja, como uma coisa entre as coisas do cosmos, o homem é visto como criatura privilegiada de Deus, feita "à imagem" do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as outras coisas criadas por ele. No *Gênesis* está escrito: "Deus disse: 'Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra." E ainda: "Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente." E o *Salmo* 8 diz ainda, de modo paradigmático:

> Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
> a lua e as estrelas que fixaste,
> que é um mortal, para dele te lembrares,
> e um filho de Adão, que venhas visitá-lo?

E o fizeste pouco menos do que um deus,
coroando-o de glória e beleza.
Para que domine as obras de tuas mãos
sob seus pés tudo colocaste:

ovelhas e bois, todos eles,
e as feras do campo também:
a ave do céu e os peixes do oceano
que percorrem as sendas dos mares.

E, sendo feito à imagem e semelhança de Deus, o homem deve se esforçar por todos os modos para "assemelhar-se a ele". O *Levítico* já afirmava: "Não deveis vois contaminar. Porque o vosso Deus sou eu, Iahweh, que vos fez sair da terra do Egito para ser o vosso Deus: *vós, pois, sereis santos como eu sou santo."* Os gregos já falavam de "assimilação a Deus", mas acreditavam poder alcançá-la com o *intelecto,* com o conhecimento. A *Bíblia,* porém, atribui à *vontade* o instrumento da assimilação: assemelhar-se a Deus e santificar-se significa *fazer a vontade de Deus,* ou seja, querer o querer de Deus. E é exatamente essa *capacidade de fazer livremente a vontade de Deus* que coloca o homem acima de todas as coisas.

2.5. O Deus "nomoteta" e a lei como mandamento divino

Os gregos haviam entendido a lei moral como lei da *physis,* a lei da própria natureza: uma lei que se impõe a Deus e ao homem ao mesmo tempo, visto que *não* foi feita por Deus e que a ela o próprio Deus está vinculado. O conceito de *um Deus que faz a lei moral* (um Deus "nomoteta") é estranho a todos os filóso fos gregos.

O Deus bíblico, ao contrário, dá a lei ao homem como "mandamento". Primeiro, ele a dá diretamente a Adão e Eva: "E Iahweh Deus deu ao homem este *mandamento:* "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal *não comerás,* porque no dia em que dela comeres terás que morrer." Posteriormente, como já dissemos, Deus "escreve" diretamente os mandamentos.

A virtude (o bem moral supremo) torna-se *obediência aos mandamentos de Deus,* coincidindo com a "santidade", virtude que, na visão "naturalista" dos gregos, ficava colocada em segundo plano. O pecado (o mal moral supremo), ao contrário, torna-se *desobediência a Deus,* dirigindo-se portanto *contra* Deus, à medida que vai contra os seus mandamentos. Diz o *Salmo* 119:

Indica-me, Iahweh, o caminho dos teus estatutos,
eu quero guardá-lo como recompensa.
Faze-me entender e guardar tua lei,
para observá-la de todo o coração.
Guia-me no caminho dos teus mandamentos,
pois nele está meu prazer.

E no *Salmo* 51 podemos ler:

Pequei contra ti, contra ti somente,
pratiquei o que é mau aos teus olhos.

A vida, a paixão e a morte de Cristo desenvolvem-se inteiramente sob o signo do fazer-a-vontade-do-Pai que o enviou. O *Novo Testamento* também faz com que o objetivo supremo da vida o amor de Deus, coincida com o fazer a vontade de Deus, com o seguir a Cristo, que *concretizou com perfeição aquela vontade.*

Desse modo, o antigo "intelectualismo" grego é inteiramente subvertido pelo "voluntarismo": o "*querer* de Deus" é a lei moral e o "*querer* o *querer* de Deus" é a virtude do homem. A *boa vontade* torna-se a nova marca do homem moral.

2.6. A Providência pessoal

Sócrates e Platão já haviam falado do Deus-Providência: o primeiro a nível intuitivo, o segundo com referência ao demiurgo que constrói e governa o mundo. Mas Aristóteles ignorou esse conceito, como o ignorou também a maior parte dos filósofos gregos, exceto os estóicos. Mas os estóicos podem ter extraído tal concepção, mais uma vez, de sua bagagem cultural originária, que tinha suas raízes na origem semítica dos fundadores do Pórtico, como sustenta a hipótese de Pohlenz. O certo é que a Providência dos gregos nunca diz respeito ao *homem individual,* e a Providência estóica chega até a coincidir com o destino, nada mais sendo do que o aspecto racional da Necessidade com que o *logos* produz e governa todas as coisas.

Já a Providência bíblica não apenas é própria de um Deus que é pessoal em alto grau, mas também, além de se dirigir para o criado em geral, dirige-se ainda e particularmente para os *homens individuais,* especialmente para os mais humildes e necessitados e para os próprios pecadores (basta recordar as parábolas do "filho pródigo" e da "ovelha perdida"). Eis uma das passagens mais famosas e significativas a esse respeito, registrada no *Evangelho* de Mateus: "Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo

mais do que a roupa? Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode prolongar, por pouco que seja, a duração da sua vida? E com a roupa, por que andais preocupados? Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em todo o seu esplendor, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé? Por isso, não andeis preocupados, dizendo: 'Que iremos comer? Ou: 'Que iremos beber? Ou: 'Que iremos vestir?' De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso: o vosso Pai celeste sabe que tendes necessidade de todas estas coisas. Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas. Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal."

E com a mesma eficácia escreve Lucas em seu *Evangelho:* "Quem dentre vós, se tiver um amigo e for procurá-lo no meio da noite, dizendo: 'Meu amigo, empresta-me três pães, porque chegou de viagem um dos meus amigos e nada tenho para lhe oferecer.' E ele responder de dentro: 'Não me importunes; a porta já está fechada e meus filhos e eu estamos na cama; não posso me levantar para dá-los a ti.' Digo-vos, mesmo que não se levante para dá-los por ser amigo, levantar-se-á ao menos por causa da sua insistência e lhe dará tudo aquilo de que precisa. Também eu vos digo: *pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo o que pede, recebe; o que busca, acha; e ao que bate, se abrirá."*

Mas esse sentido de total confiança na Providência divina também está presente no *Antigo Testamento,* na mesma dimensão e com o mesmo alcance, como se pode depreender, por exemplo, do belíssimo *Salmo* 91:

> Tu, que dizes "Iahweh é o meu abrigo"
> e fazes do Altíssimo o teu refúgio.
>
> A desgraça jamais te atingirá
> e praga nenhuma chegará à tua tenda:
> pois em teu favor ele ordenou aos seus anjos
> que te guardem em teus caminhos todos.
>
> Eles te levarão em suas mãos,
> para que teus pés não tropecem numa pedra;
> poderás caminhar sobre o leão e a víbora,
> pisarás o leãozinho e o dragão.

Porque a mim se apegou, eu o livrarei,
eu te protegerei, pois conhece o meu nome.

Ele me invocará e eu responderei:
"Na angústia estarei com ele,
eu o livrarei e o glorificarei;
vou saciá-lo com longos dias
e lhe mostrarei a minha salvação."

Essa é uma mensagem de segurança total, que estava destinada a subverter as frágeis seguranças humanas que os sistemas da época helenística haviam construído, pois nenhuma segurança pode ser *absoluta* se não tiver *uma vinculação precisa com um Absoluto.* E, precisamente, o homem sente necessidade desse tipo de segurança total.

2.7. O pecado original, suas conseqüências e seu resgate

Com base no que dissemos, também fica claro o sentido de "pecado original". Como todo pecado, ele é *desobediência,* mais precisamente desobediência ao mandamento original de não comer do fruto "da árvore do conhecimento do bem e do mal". A raiz dessa desobediência foi a *soberba* do homem, que não queria tolerar limitação nenhuma, que não queria ter os vínculos do bem e do mal (dos mandamentos) e, portanto, que queria ser como Deus. Iahweh havia dito: "Da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer." Mas a tentação do maligno insinua: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e *vós sereis como deuses, versados no bem e no mal."* À culpa de Adão e Eva, que cedem à tentação, transgredindo o mandamento divino, segue-se, *como punição* divina, a expulsão do Paraíso terrestre, com todas as suas conseqüências. E assim fazem seu ingresso no mundo o mal, a dor e a morte, o afastamento de Deus. Em Adão, *toda a humanidade* pecou; com Adão, o pecado ingressou *na história dos homens* — e, com o pecado, todas as suas conseqüências. Como escreve Paulo: "... por obra de um só homem o pecado entrou no mundo e, através do pecado, a morte; assim, a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram..."

Por si só, o homem não teria podido salvar-se do pecado original e de todas as suas conseqüências. E, assim como a criação foi um dom e assim como a antiga "aliança", sancionada e muitas vezes traída pelo homem, foi um dom, da mesma forma o resgate também foi um dom, o maior dos dons: Deus se fez homem e, com

sua paixão e morte, resgatou a humanidade do pecado. E, com sua ressurreição, derrotou a própria morte, conseqüência do pecado. Como escreve Paulo na *Epístola aos Romanos:* "Não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Pois pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, sabendo que *nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado.* Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado. Mas, se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus. Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; nem entregueis vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça."

A vinda de Cristo, a sua paixão expiadora do antigo pecado, que fez seu ingresso no mundo com Adão, e a sua ressurreição resumem o sentido da mensagem cristã — *e essa mensagem subverte inteiramente os quadros do pensamento grego.* Os filósofos gregos haviam falado de uma culpa original, extraindo o conceito dos mistérios órficos. E, de certa forma, haviam vinculado a essa culpa o mal que o homem sofre em si. Mas, em primeiro lugar, haviam ficado muito longe da explicação da *natureza* dessa culpa (basta ler, por exemplo, o mito platônico do *Fedro).* Em segundo lugar, estavam convencidos de que a) "naturalmente", o ciclo dos nascimentos (a metempsicose) teria cancelado a culpa nos homens comuns e b) os filósofos podiam libertar-se das conseqüências daquela culpa *em virtude do conhecimento* e, portanto, pela força humana, ou seja, de modo autônomo. Mas, além de mostrar a realidade bem mais inquietante da culpa original, que é uma rebelião contra Deus, a nova mensagem revela que nenhuma força da natureza ou do intelecto humano podia resgatar o homem. Para tanto, era necessário a obra do próprio Deus feito homem e a participação do homem na paixão de Cristo em uma dimensão que havia permanecido quase inteiramente desconhecida para os gregos: a dimensão da "fé".

2.8. A nova dimensão da fé e o Espírito

A filosofia grega havia subestimado a fé ou crença *(pístis)* do ponto de vista cognoscitivo, pois dizia respeito às coisas sensíveis, mutáveis, sendo portanto uma forma de opinião *(dóxa).* Em verdade, Platão a valorizou como componente do mito, mas, em seu conjunto, o ideal da filosofia grega era o *epistéme,* o *conhecimento.* E, como vimos, todos os pensadores gregos viam no conhecimento a virtude por excelência do homem e a realização da essência do próprio homem. Pois a nova mensagem exige do homem precisamente uma superação dessa dimensão, invertendo os termos do problema e pondo *a fé acima da ciência.*

Isso não significa que a fé não tem um valor cognoscitivo próprio: entretanto, trata-se de um valor cognoscitivo de natureza inteiramente diferente, em comparação com o conhecimento da razão e do intelecto; de todo modo, trata-se de um valor cognoscitivo que só se impõe a quem possui aquela fé. Como tal, ela constitui uma verdadeira "provocação" em relação ao intelecto e à razão.

Adiante, falaremos sobre as conseqüências dessa provocação. Antes, é necessário captar o seu sentido geral. E é ainda Paulo quem o revela do modo mais sugestivo, em sua primeira *Epístola aos Coríntios:* "A linguagem da cruz é *loucura* para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: '*Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes.* Onde está o sábio? Onde está o homem culto?' Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que *o mundo por meio da sabedoria* não reconheceu a Deus na *sabedoria de Deus,* aprouve a Deus pela *loucura da pregação* salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que, *para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura,* mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois *o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens* e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. *Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus.* Ora, é por ele que vós sois em Cristo Jesus, *que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus,* justiça, santificação e redenção, a fim de que, como diz a Escritura, '*aquele que se gloria, se glorie no Senhor*'. Eu mesmo, quando fui ter

convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deu. Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado. Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; *minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus.* No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, *sabedoria que não é deste mundo* nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos *a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória.* Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória. Mas, como está escrito, 'o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam'. *A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito.* Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus. Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas *o Espírito que vem de Deus,* a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons *não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina,* exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. *O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente.* O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado. Pois 'quem conheceu o pensamento do Senhor para poder instruí-lo?' Nós, porém, *temos o pensamento de Cristo."*

Essa mensagem subversiva de todos os esquemas tradicionais dá origem inclusive a uma nova antropologia (de resto, já amplamente antecipada no *Antigo Testamento):* o homem não é mais simplesmente "corpo" e "alma" (entendendo-se por "alma" razão e intelecto), isto é, em *duas* dimensões, mas sim em *três* dimensões: "corpo", "alma" e "espírito", onde o "espírito" é exatamente essa participação no divino através da fé, a abertura do homem para a Palavra divina e para a Sabedoria divina, que o preenche com uma nova força e, em certo sentido, lhe dá uma nova estatura ontológica.

A nova dimensão da fé, portanto, é a dimensão do Espírito em sentido bíblico. Os gregos haviam conhecido a dimensão do *nous,* mas não a do *pneuma,* que passaria a ser a dimensão dos cristãos.

2.9. O Eros grego, o amor (*agápe*) cristão e a graça

Em um de seus cumes mais significativos, o pensamento grego criou, sobretudo com Platão, a admirável teoria do *eros*, da qual já falamos amplamente (cf. pp 152ss). Mas o Eros não é Deus, porque é desejo de perfeição, tensão mediadora que torna possível a elevação do sensível ao supra-sensível, força que tende a conquistar a dimensão do divino. O Eros grego é falta-e-posse em uma conexão estrutural entendida em sentido dinâmico e, por isso, é força de conquista e ascensão, que se acende sobretudo à luz da *beleza*.

Já o novo conceito bíblico de "amor" (*agápe*) é de natureza bem diferente. O amor não é primordialmente "subida" do homem, mas "descida" de Deus em direção aos homens. Não é "conquista", mas "dom". Não é algo motivado pelo valor do objeto ao qual se dirige, mas, ao contrário, algo espontâneo e gratuito.

Para os gregos, é o homem que ama, não Deus. Para os cristãos, é sobretudo Deus que ama: o homem *só* pode amar na dimensão do novo amor realizando uma revolução interior radical e assemelhando o seu comportamento ao de Deus.

O amor cristão é verdadeiramente sem limite, é infinito: Deus ama os homens ao ponto do sacrifício da cruz; ama os homens inclusive em suas fraquezas. Aliás, é sobretudo nisso que o amor cristão revela a sua desconcertante grandeza: na *desproporção* entre o dom e o beneficiário desse dom, ou seja, na *absoluta gratuidade* de tal dom.

É no mandamento do amor que Cristo resume a essência dos mandamentos e da Lei em seu conjunto. No *Evangelho* de Marcos, podemos ler esta precisa resposta que Cristo deu à pergunta de um escriba, que queria saber qual era o primeiro dos mandamentos: "O primeiro é: (...) *o Senhor nosso Deus é o único Senhor e amarás o Senhor teu Deus de teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento e com toda a tua força.* O segundo é: *amarás o teu próximo como a ti mesmo.* Não existe outro mandamento maior do que esses."

A ilimitude do amor cristão se expressa ainda mais profundamente nestas palavras do *Evangelho* de Mateus: "Ouvistes que foi dito: 'Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo.' Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; *deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos.* Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, *deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito."*

Esta passagem da primeira *Epístola de João* resume muito bem o arco da temática do amor cristão: "... amemo-nos uns aos outros, pois *o amor é de Deus e aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus.* Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque *Deus é Amor.* Nisto se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: *não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados.* Caríssimos, *se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amarmo-nos uns aos outros.* Ninguém jamais contemplou a Deus. *Se nos amarmos uns aos outros,* Deus permanece em nós *e o seu Amor em nós é perfeito.* Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito."

E a primeira *Epístola aos Coríntios* de Paulo contém o mais exaltante hino ao *agápe,* ao novo amor cristão: "Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar os montes, se não tivesse a caridade, eu nada seria. Ainda que eu distribuísse os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará. Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. *Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade."*

A propósito disso, confrontando Paulo com Platão, escreveu Wilamowitz: "Um não sabia nada do Eros e o outro não sabia nada do *agápe.* Por isso, teriam podido aprender um com o outro. Mas, assim como eram eles, não poderiam tê-lo feito." Mas exatamente nessa tarefa é que se cimentou grande parte do pensamento cristão posterior. O agápe cristão pode viver sem o eros grego, mas o eros grego não pode viver sem o agápe cristão.

2.10. A revolução de valores operada pelo cristianismo

A mensagem cristã assinalou sem dúvida a mais radical revolução de valores da história humana. Nietzsche chegou a falar até mesmo de *total subversão dos valores antigos,* subversão que tem sua formulação programática no "Sermão da Montanha", que podemos ler no *Evangelho* de Mateus:

> Bem-aventurados os pobres em espírito,
> porque deles é o Reino dos Céus.
> Bem-aventurados os mansos
> porque herdarão a terra.
> Bem-aventurados os aflitos,
> porque serão consolados.
> Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça,
> porque serão saciados.
> Bem-aventurados os misericordiosos,
> porque alcançarão misericórdia.
> Bem-aventurados os puros de coração,
> porque verão a Deus.
> Bem-aventurados os que promovem a paz,
> porque serão chamados filhos de Deus.
> Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça,
> porque deles é o Reino dos Céus.
> Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós.

E, no *Evangelho* de Lucas:

> Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus.
> Bem-aventurados vós, que agora tendes fome, porque sereis saciados.
> Bem-aventurados vós, que agora chorais, porque haveis de rir.
> Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem, quando vos rejeitarem, insultarem e proscreverem vosso nome como infame, por causa do Filho do Homem. Alegrai-vos naquele dia e exultai, porque no céu será grande a vossa recompensa; pois do mesmo modo seus pais tratavam os profetas.
> Mas, ai de vós, ricos, porque já tendes a vossa consolação!

> Ai de vós, que agora estais saciados, porque tereis fome!
> Ai de vós, que agora rides, porque conhecereis o luto e as lágrimas!
> Ai de vós, quando vos bendisserem, pois do mesmo modo seus pais tratavam os falsos profetas.
> Eu, porém, vos digo, a vós que me escutais: amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam, bendizei os que amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir numa face, oferece a outra; a quem te arrebatar a capa, não recuses a túnica.

Segundo o novo quadro de valores, é preciso retornar à simplicidade e à pureza da criança, porque aquele que é o *primeiro* segundo o juízo do mundo será o *último* segundo o juízo de Deus e vice-versa. Escreve Mateus: "Nessa ocasião, os discípulos aproximaram-se de Jesus e lhe perguntaram: 'Quem é o maior no Reino dos Céus?' Ele chamou perto de si uma criança, colocou-a no meio deles e disse: 'Em verdade vos digo que, se não mudardes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. *Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus.* E aquele que receber uma criança como esta por causa do meu nome, recebe a mim." E Marcos escreve: "Ele, sentando-se, chamou os Doze e disse: *'Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último e aquele que serve a todos.'* "

Desse modo, a humildade torna-se uma virtude fundamental do cristão: o estreito caminho que dá acesso ao Reino dos Céus. E essa também era uma virtude desconhecida dos filósofos gregos. E Cristo chega a dizer o seguinte: "Se alguém quiser vir após mim, *negue-se a si mesmo,* tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, vai salvá-la." E isso, para o filósofo grego, seria simplesmente incompreensível. Em conseqüência, cai por terra também o ideal supremo do sábio helenístico que havia compreendido a vaidade do mundo e de todos os bens "exteriores" e do "corpo", mas, no entanto, punha em si mesmo a certeza suprema, proclamando-se "autárquico" e absolutamente "auto-suficiente", capaz de alcançar sozinho o fim último. Esse ideal do homem grego, que acreditava em si mais do que em todas as coisas exteriores com extrema firmeza, havia sido, indubitavelmente, um nobre ideal. Mas a mensagem evangélica agora o declara ilusório — e o faz de maneira categórica. *A salvação não apenas não pode vir das coisas, mas sequer de si mesmo,* como diz Cristo: "Sem mim, nada podeis fazer." Em uma esplêndida passagem da segunda *Epístola aos Coríntios,* Paulo sela essa reviravolta no pensamento antigo. Depois de ter suplicado a Deus três vezes, para

que dele afastasse uma grave aflição que o atribulava, teve a seguinte resposta: "Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta o seu poder." Por isso, Paulo conclui: "Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo."

2.11. A imortalidade da alma nos gregos e a ressurreição dos mortos nos cristãos

O conceito de "alma" é uma criação grega, cuja evolução nós seguimos a partir de Sócrates, que fez dela a essência do homem, a Platão, que fundamenta a sua imortalidade com provas racionais, e a Plotino, que dela faz uma das três hipóstases. Certamente, a *psyché* é uma das figuras teoréticas que melhor marcam o quadro do pensamento grego e o seu idealismo metafísico. Recorde-se que os próprios estóicos, embora fazendo aberta profissão de materialismo, admitiam uma sobrevivência da alma (ainda que até o fim da posterior conflagração cósmica). Em suma, desde Sócrates, os gregos passaram a ver na alma a verdadeira essência do homem, não sabendo pensar o homem senão em termos de corpo e alma — e toda a tradição platônico-pitagórica e o próprio Aristóteles (e, portanto, a maior parte da filosofia grega) consideraram a alma *imortal por natureza.*

Ora, a mensagem cristã propôs o problema do homem *em termos completamente diferentes.* Nos textos sacros, o termo "alma" não aparece nas acepções gregas. O cristianismo não nega que, com a morte do homem, sobreviva algo dele; pelo contrário, fala expressamente dos mortos como sendo recebidos no "seio de Abraão". Entretanto, o cristianismo não aponta em absoluto para a imortalidade da alma, mas sim para a "ressurreição dos mortos". Essa é uma das marcas da nova fé. E a ressurreição implica *no retorno também do corpo à vida.*

E precisamente isso deveria constituir um gravíssimo obstáculo para os filósofos gregos: era um absurdo que devesse renascer aquele corpo que era visto por eles como "obstáculo" e como fonte de toda negatividade e de mal.

A reação de alguns estóicos e epicúreus ao discurso pronunciado por Paulo no Areópago, em Atenas, é muito eloqüente. Eles ouviram Paulo enquanto ele falava de Deus. Mas, quando falou em "ressurreição dos mortos", não lhe permitiram que continuasse a falar. Está registrado nos *Atos dos Apóstolos:* "Ao ouvirem falar de ressurreição dos mortos, uns zombavam, outros diziam: 'Ouvir-te-

emos a respeito disto outra vez.' Foi assim que Paulo se retirou do meio deles."

E Plotino, na renovada perspectiva da metafísica platônica, escrevia, em aberta polêmica com essa crença dos cristãos: "O que existe de alma no corpo nada mais é que alma adormecida. E *o verdadeiro despertar consite na ressurreição — a verdadeira ressurreição, que é do corpo, não com o corpo.* Pois ressurgir com um corpo equivale a cair de um sono em outro, a passar, por assim dizer, de um leito a outro. Mas *o verdadeiro levantar-se tem algo de definitivo, não de um só corpo', mas de todos os corpos, que são radicalmente contrários à alma,* onde levam a contrariedade até à raiz do ser. Dá-nos prova disso, senão o seu devir, pelo menos o seu transcorrer e o seu extermínio, que certamente não pertencem ao âmbito do ser."

Por seu turno, muitos pensadores cristãos, ao contrário, não consideraram a doutrina do *Fédon* e dos platônicos como negação de sua fé, procurando inclusive acolhê-la como clarificadora. O tema da mediação entre a temática da *alma* e a temática da *ressurreição dos mortos,* com a inserção da nova temática do Espírito, iria constituir um dos temas mais debatidos pela reflexão filosófica dos cristãos, com diferentes resultados, como veremos.

2.12. **O novo sentido da história e da vida do homem**

Os gregos não tiveram um sentido preciso da história: o seu pensamento é substancialmente *a-histórico.* A idéia de progresso não lhes foi familiar ou só o foi em escala reduzida. Aristóteles falou de catástrofes recorrentes, que levam continuamente a humanidade ao estágio primitivo, ao que se segue uma evolução, que leva novamente a humanidade a um estágio de civilização avançada, que atinge o ponto atingido pela anterior, ao que se segue uma nova catástrofe e assim por diante, ao infinito. Os estóicos introduziram inclusive a teoria da destruição cíclica não só da civilização sobre a terra, mas também do cosmos inteiro, que, depois, se reforma ciclicamente, da mesma forma que antes, inclusive nos pormenores mais insignificantes. Em suma, repete-se tal qual no passado, ao infinito (cf. acima, p.260). E isso, examinando-se bem, é a negação do progresso.

A concepção de história expressa na mensagem bíblica, ao contrário, *não é cíclica, mas retilínea:* no transcorrer do tempo, verificam-se eventos decisivos e irrepetíveis, que são como que etapas que destacam o seu sentido. O *fim* dos tempos é também *o fim* para o qual eles foram criados: é o Juízo universal e o advento do Reino de Deus em sua plenitude. E assim a história, que vai da Criação à queda, da Aliança ao tempo de espera do Messias, da

vinda de Cristo ao Juízo final, adquire um sentido, tanto no seu conjunto como em suas diversas fases.

E, conseqüentemente, na história assim entendida, também o homem se compreende a si mesmo bem melhor: *compreende melhor de onde vem, onde se encontra e aonde é chamado a chegar.* Sabe que o Reino de Deus já fez seu ingresso no mundo com Cristo e com sua Igreja e que, portanto, já se encontra entre nós, ainda que só no fim dos tempos vá se realizar em toda a sua plenitude.

O antigo grego vivia na dimensão da *polis* e pela *polis* — e só sabia pensar dentro de seus quadros. Destruída a *polis,* como vimos, o filósofo grego refugiou-se no individualismo, sem descobrir um novo tipo de sociedade. Já o cristão vive na Igreja, que não é uma sociedade política nem uma sociedade puramente natural. É uma sociedade que, por assim dizer, é ao mesmo tempo horizontal e vertical: vive *neste* mundo, mas não *para* este mundo; manifesta-se em aparências naturais, mas tem raízes sobrenaturais. Na Igreja de Cristo, o cristão vive a vida de Cristo na graça de Cristo. A parábola da videira e dos ramos que Cristo conta aos seus apóstolos no *Evangelho* de João expressa melhor do que qualquer outra coisa o novo sentido da vida do cristão em união com Cristo e com os outros que vivem em Cristo: "Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo em mim que não produz fruto ele o corta, e o que produz fruto ele o poda, para que produza mais fruto ainda. Vós já estais puros, por causa da palavra que vos fiz ouvir. Permanecei em mim, como eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; *porque, sem mim, nada podeis fazer.* Se alguém não permanece em mim é lançado fora, como o ramo, e seca; tais ramos são recolhidos, lançados ao fogo e se queimam. Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e ser-vos-á concedido."

2.13. **Pensamento grego e mensagem cristã**

Há uma grande riqueza no pensamento grego. Mas a mensagem cristã vai muito além, ultrapassando-o precisamente nos pontos essenciais. Entretanto, *seria um grave erro acreditar que essa enorme diferença comporte apenas antíteses insanáveis.* De todo modo, ainda que alguns hoje sejam desse parecer, essa não foi a tese dos primeiros cristãos, que, depois do brusco impacto inicial, trabalharam duramente para construir uma síntese, como veremos.

Um erro de fundo dos gregos, para usar as palavras de C. Moeller, esteve no fato de que "procuraram no homem aquilo que

só podiam encontrar em Deus. Foi grande o seu erro, mas trata-se do erro das almas nobres".

Um outro erro de fundo foi o de ter negado com armas dialéticas aquelas realidades que não se enquadravam em seus quadros perfeitos, como o mal, a dor e a morte (o pecado é um erro de cálculo, dizia Sócrates; até o cadáver vive, dizia Parmênides; a morte não é nada, dizia Epicuro; até na tortura do ferro incandescente o sábio é feliz, dizia toda a filosofia helenística).

Mas, depois da mensagem cristã, até a medida grega do homem deve ser reavaliada. Como diz R. Grousset, "o coração humano é mais profundo do que a sabedoria antiga". Com efeito, o homem, que os gregos tanto exaltaram, é para o cristão algo muito maior do que pensavam os gregos, mas numa dimensão diversa e por razões diversas: se Deus considerou que devia confiar aos homens a difusão de sua própria mensagem e se, até mesmo, *chegou a fazer-se-homem para salvar o homem*, então a "medida grega" do homem, mesmo tendo sido tão elevada, torna-se insuficiente e deve ser repensada a fundo. E, na grandiosa tentativa de construir essa nova "medida" do homem, nasceria o humanismo cristão.

Nona parte

A PATRÍSTICA
A elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé

"Ninguém pode atravessar o mar deste século se não for carregado pela cruz de Cristo."

Santo Agostinho

Santo Agostinho (354-430) assinala o vértice do pensamento da Patrística. Assim o representa um afresco do século VII.

Capítulo XIV

A ELABORAÇÃO DA MENSAGEM BÍBLICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA GREGA

1. Problemas doutrinários e filosóficos que emergiram do impacto com a Bíblia

Cristo anunciou a sua mensagem confiando-a à palavra viva. Depois de sua morte, essa palavra foi fixada em alguns escritos, a partir da metade do século I. No curso do tempo, esses escritos se multiplicaram, mas somente alguns ofereciam as necessárias garantias de credibilidade histórica. Portanto, a primeira tarefa urgente foi não apenas a de recolher esse material, mas também *selecioná-lo,* ou seja, distinguir os documentos fidedignos dos falsos, os autênticos dos inautênticos. Ao que parece, os primeiros documentos a serem coligidos foram as *Epístolas* endereçadas por Paulo às várias comunidades cristãs, às quais, pouco a pouco, acrescentaram-se outros documentos. Mas foi bastante complexa a história que levou à formação do *cânon* definitivo (cuja composição apresentamos), sendo necessários três séculos e notáveis esforços, dado que alguns textos que, pouco a pouco, com o amadurecimento da consciência crítica dos cristãos, tiveram que ser excluídos do cânon, já se haviam tornado familiares e caros para muitos. O cânon do *Novo Testamento* acabou sendo fixado em 367, mediante uma carta de Atanásio. Mas, mesmo depois de fixado o cânon, continuou a produção de textos sacros. Os escritos excluídos do canôn ou produzidos depois de sua determinação são denominados *apócrifos do Novo Testamento* (por analogia com os *apócrifos do Antigo Testamento*, ou seja, os escritos que não se encontram no cânon do *Antigo Testamento).*

A segunda questão, ligada a essa, diz respeito ao *Antigo Testamento.* Os cristãos tiveram de aceitá-lo. Cristo foi categórico

sobre esse ponto: "Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só *i*, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só destes menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus." E o próprio Cristo citou um grande número de passagens do *Antigo Testamento* como tendo valor de verdade e de autoridade indiscutível. Mas como interpretar as verdades expressas no *Antigo Testamento?* Como conciliar as diferenças existentes entre o *Novo* e o *Antigo Testamento?* Os gnósticos (de que falaremos adiante) ainda complicaram mais as coisas, rejeitando o *Antigo Testamento* e chegando a declará-lo até mesmo obra de um Deus diferente e inferior ao do *Novo Testamento*. Para alguns, o Deus da justiça do primeiro pareceu diferente do Deus do amor do segundo. Para muitos, uma grave dificuldade era representada sobretudo pela linguagem antropomórfica veterotestamentária. Tudo isso gerou grandes debates, favorecendo particularmente a grande difusão da *interpretação alegórica do Antigo Testamento* (difundida por Fílon de Alexandria, de que falaremos adiante) e *a distinção de vários níveis de compreensão* do texto bíblico, que abririam amplos espaços para a reflexão teológica, moral e filosófica.

Ademais, logo nasceria a urgente necessidade de se defender das acusações de seus adversários (particularmente dos hebreus, dos pagãos e, depois, também dos heréticos, sobretudo dos gnósticos), que deformavam a mensagem evangélica, bem como de construir a identidade dos cristãos em todos os níveis. Nesse complexo trabalho, que levou alguns séculos, podemos distinguir três momentos: a) o dos "Padres apostólicos" do século I (assim chamados porque ligados aos apóstolos e ao seu espírito), que ainda não enfrentam problemas filosóficos, limitando-se à temática moral e ascética (Clemente Romano, Inácio de Antióquia, Policarpo de Esmirna); b) o dos "Padres apologistas", que, ao longo do século II, realizaram uma "defesa" sistemática do cristianismo, na qual os filósofos aparecem freqüentemente como os adversários a combater, mas quando se começa também a usar as armas dos filósofos para construir a sua própria defesa; c) o momento da Patrística propriamente dita, que vai do século III ao início da Idade Média e no qual o elemento filosófico, especialmente platônico, desempenha um papel bastante considerável. Os "Padres da Igreja", portanto, são todos aqueles homens que contribuíram de modo determinante para construir o edifício doutrinário do cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou.

Como fica claro pelo que se disse, o interesse desses homens, inclusive dos mais cultos, é antes de mais nada religioso e teológico. Sua "filosofia" é sempre *parte integrante de sua fé.*

Os problemas teológicos maiores que reclamaram o envolvimento de importantes conceitos filosóficos (com as respectivas discussões) foram: a) o da Trindade; b) o da Encarnação; c) o das relações entre liberdade e graça; d) o das relações entre fé e razão. Vejamos então. a) A formulação definitiva do dogma da Trindade só ocorreu em 325, no Concílio de Nicéia, depois de longas discussões e polêmicas, quando foram identificados e denunciados os opostos perigos do *adocionismo* (que consistia em não considerar Cristo como filho "gerado", mas sim "adotado" por Deus Pai), que comprometia a divindade de Jesus, e do *modalismo* (que consistia em considerar as pessoas da Trindade como *modos de ser* e *funções* do único Deus), bem como uma série de posições a ele ligadas de diversos modos. b) O problema cristológico também requereu séculos de trabalhosa elaboração e a superação de obstáculos de grande dificuldade, sobretudo o perigo de cindir as duas naturezas (a divina e a humana) de Cristo, a ponto de perder a sua unidade intrínseca (como ocorreu com a doutrina de Nestor e o nestorianismo), ou então de reduzir essas naturezas a uma só (monofisismo). O Concílio de Éfeso (431) condenou o monofisismo e o Concílio de Calcedônia (451) condenou o nestorianismo, estabelecendo a fórmula "duas naturezas em uma só pessoa, a de Jesus", ou seja, definindo que Jesus é "verdadeiro Deus" e "verdadeiro homem". Os debates sobre esses dogmas continuaram mesmo depois disso, mas já sobre bases essenciais consolidadas. c) Sobre o terceiro problema, trataremos ao falar de santo Agostinho. d) Por fim, o problema das relações entre fé e razão, expressamente levantado na escola catequética de Alexandria e que já encontra uma primeira solução muito clara em Agostinho, mas que se tornaria um problema central na Escolástica, dando origem a diferentes tipos de soluções, ricas em implicações e conseqüências. Todos esses problemas, como já observamos, envolveram a discussão de importantes conceitos metafísicos e antropológicos, como os de *geração, criação, emanação, processão, substância, consubstancialidade, hipóstase, pessoa, livre-arbítrio, vontade* e semelhantes — acarretando assim grande densidade filosófica nas discussões e o seu progressivo crescimento em sentido ontológico e metafísico.

O texto básico para a mediação racional e a sistematização da doutrina e da filosofia cristãs foi o prólogo do *Evangelho* de João (além das *Epístolas* de Paulo), que fala do "Verbo" ou "Logos" divino, falando de Cristo precisamente em termos de Logos: "No princípio era o Verbo (*Logos*) e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio

dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. (...) Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas aos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. (...) Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade nos vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer."

Esse texto se apresentou como o mapa fundamental dos problemas essenciais. E o conceito de *Logos* permitiu utilizar de modo fecundo uma série de elementos do pensamento helênico, que havia culminado no conceito de *Logos,* como gradualmente examinaremos.

2. Um precursor: Fílon de Alexandria e a filosofia mosaica

O hebreu Fílon, que nasceu em Alexandria entre 10 e 15 a.C., desenvolvendo suas atividades na primeira metade do século I d.C., pode ser considerado um precursor dos Padres, pelo menos em certa medida. Dentre suas numerosas obras, destaca-se a série de tratados que constituem um *Comentário alegórico do Pentatêuco* (devemos recordar sobretudo *A criação do mundo, As alegorias das leis, O herdeiro das coisas divinas, A migração de Abraão* e *A mutação dos nomes,* que estão entre os mais belos).

O mérito histórico de Fílon está em ter tentado *pela primeira vez na história* uma fusão entre filosofia grega e teologia mosaica, criando assim uma "filosofia mosaica". O método com o qual Fílon operou a mediação foi o da "alegorese". Ele sustenta que a *Bíblia* tem a) um significado literal, que, no entanto, não é o mais importante, e b) um significado oculto, segundo o qual as personagens e eventos bíblicos são *símbolos* de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas. Essas verdades subjacentes (que se colocam em diferentes níveis) requerem uma particular disposição de espírito (quando não, até mesmo, uma verdadeira inspiração) para que se possa captá-las. A interpretação alegórica iria alcançar grande êxito, tornando-se um verdadeiro *método de leitura* da *Bíblia* para a maioria dos Padres da Igreja e transformando-se assim por longo tempo numa constante na história da Patrística.

A filosofia mosaica de Fílon representou a aquisição de uma série de novos conceitos, desconhecidos para o pensamento grego, a começar pelo conceito de "criação", do qual ele forneceu a primeira formulação em termos sistemáticos: Deus cria a matéria *do nada* e depois imprime a forma sobre ela. Mas, para criar o mundo físico, Deus cria, antes dele, o *cosmos inteligível* (as Idéias) como "modelo ideal". E esse "cosmos inteligível outra coisa não é que o *Logos* de Deus no ato de formar o mundo" (as Idéias platônicas, desse modo, tornam-se definitivamente pensamentos de Deus presentes no *Logos* de Deus e coincidentes com ele).

Fílon distingue o Logos de Deus, dele fazendo uma hipóstase, a ponto de denominá-lo inclusive "Filho primogênito do Pai incriado", "Deus segundo" e "Imagem de Deus". Em algumas passagens, fala dele inclusive como causa instrumental e eficiente. Em outras passagens, porém, fala dele como Arcanjo, Mediador entre Criador e criaturas (na medida que não é incriado, como Deus, mas também não é criado, como as criaturas do mundo), Arauto da paz de Deus e Conservador da paz de Deus no mundo. Além disso, o que é muito importante, o Logos de Fílon expressa as valências fundamentais da "Sabedoria" e da "Palavra de Deus" bíblicas, sendo a Palavra criadora e produtora. Por fim, o Logos também expressa o significado ético de "Palavra com que Deus guia o bem", o significado de "Palavra que salva". Em todos esses significados, o Logos indica uma realidade incorpórea, ou seja, meta-sensível e transcendente. Mas, como o mundo sensível é construído segundo o modelo inteligível, ou seja, segundo o Logos — e mais: pelo instrumento do Logos —, existe também um aspecto imanente do Logos, que é ação do Logos incorpóreo sobre o mundo corpóreo. Nesse sentido imanente, o Logos é o vínculo que mantém o mundo unido, o princípio que o conserva e a norma que o governa.

Como Deus não é finito, inumeráveis são as manifestações de sua atividade, que Fílon chama de "Poderes". No entanto, ele só menciona um número limitado desses poderes e, normalmente, só chama em causa os dois principais (e a eles subordina todos os restantes): o *Poder criador,* com o qual o Criador produz o universo, e o *Poder régio,* com o qual o Criador governa aquilo que criou. Esses dois poderes correspondem àqueles dois aspectos da divindade que a antiga tradição hebraica indicava com os nomes de Elohim e Jehowah (Elohim expressava o poder e a força do bem e, portanto, da criação, ao passo que Jehowah significava a força legisladora e punitiva).

A relação entre o Logos e os dois Poderes supremos (e, portanto, entre o Logos e todos os outros poderes, que, como dissemos, se subordinam aos dois principais) é expressamente tematizada por Fílon: em alguns textos, ele considera o Logos como

fonte dos outros poderes; em outros, porém, ele atribui ao Logos a função de reunir os outros poderes.

Na antropologia, Fílon parece seguir em parte Platão, distinguindo "alma" e "corpo" no homem. Mas, pouco a pouco, ele amadurece uma concepção mais avançada, fazendo irromper no homem uma *terceira dimensão,* de tal natureza que chega a transformar radicalmente o significado, o valor e o alcance das outras duas. Segundo essa nova concepção, na qual o componente bíblico torna-se predominante, o homem é constituído por: 1) corpo, 2) alma-intelecto e 3) Espírito proveniente de Deus. Segundo a nova perspectiva, o intelecto humano é corruptível, no sentido que é intelecto "terreno", a menos que Deus inspire nele "uma força de verdadeira vida", que é o Espírito divino *(pneuma).*

Está claro que, considerada em si mesma, a alma humana (ou seja, o intelecto humano) seria algo muito pobre se Deus nela não soprasse o seu Espírito *(pneuma).* Para Fílon, o momento que realiza o vínculo do homem ao divino não é mais a alma, como para os gregos, nem sequer a sua parte mais elevada, o intelecto, mas sim o Espírito, que deriva diretamente de Deus. Conseqüentemente, o homem tem uma vida que se desenvolve em três dimensões: 1) segundo a dimensão física puramente animal (corpo); 2) segundo a dimensão racional (alma-intelecto); 3) segundo a dimensão superior, divina e transcendente do Espírito. Em si mesma mortal, a alma-intelecto torna-se imortal à medida que Deus lhe dá o seu Espírito, ela se vincula ao Espírito e vive segundo o Espírito. E caem assim os sustentáculos sobre os quais Platão havia procurado alicerçar a imortalidade da alma. A alma não é imortal *à em si mesma,* mas pode-se tornar imortal à medida que sabe viver segundo o Espírito.

Todas as significativas novidades que Fílon introduz na ética dependem precisamente dessa terceira dimensão — o Espírito de Deus —, que deriva diretamente da interpretação da doutrina da criação e da teologia bíblica em geral. A moral torna-se inseparável da fé e da religião, desembocando em uma verdadeira união mística com Deus e em uma visão extática. Aliás, por esse caminho, Fílon antecipa aquele "itinerário para Deus" que, posteriormente, em alguns Padres, especialmente de Agostinho em diante, se tornaria canônico. Do conhecimento do cosmos, transcendendo o próprio cosmos, devemos passar a nós mesmos e ao conhecimento de nós mesmos; mas o dado essencial consiste exatamente no momento em que também transcendemos a nós mesmos, compreendendo que tudo o que temos não é nosso e dedicando-o a quem nô-lo deu. E é nesse preciso momento que Deus se dá a nós. Eis um texto significativo: "Para a criatura, o momento justo para encontrar o seu Criador ocorre *quando ela reconheceu a sua própria nulidade."*

E eis um outro texto, que resume o itinerário: "A glória de uma alma extraordinariamente grande é ultrapassar o criado, superar os seus limites e vincular-se somente ao incriado, segundo os preceitos sagrados, nos quais é prescrito 'apegar-se a ele' (Dt 30,20). Por isso, àqueles que se apegam a Ele e o servem sem interrupção, em troca, Ele se dá a si mesmo em herança."

E a vida feliz consiste precisamente nessa transcendência do humano pela dimensão do divino, "vivendo inteiramente para Deus ao invés de viver para si mesmo".

3. A gnose

O termo *gnose* quer dizer, literalmente, "conhecimento", mas, tecnicamente, tornou-se indicador daquela *particular forma de conhecimento místico* própria de algumas correntes religioso-filosóficas do tardio paganismo, sobretudo de algumas seitas heréticas inspiradas no cristianismo. A. J. Festugière assim a define: "A 'gnose' indica uma nova maneira de conhecer Deus, um 'conhecimento' não mais fundado na razão, mas sim uma espécie de *iluminação direta,* através da qual se entra em contato com Deus, sendo, portanto, *uma espécie de revelação."* As doutrinas herméticas e a dos *Oráculos caldeus* (cf. acima, pp. 336) podem ser consideradas formas de gnose pagã. Mas a gnose que nos interessa aqui é aquela que se vinculou ao cristianismo, a ele misturando vários elementos helenísticos e também orientais, e contra a qual os Padres polemizaram vivamente.

Até há pouco tempo, os estudiosos lamentavam a grande penúria de documentos conservados sobre a gnose e o fato de que precisavam se basear predominantemente nos testemunhos dos seus adversários para reconstruir a gnose cristã. Mas, em 1945, em Nag Hammadi (no Alto Egito), casualmente, foram descobertos em um cântaro enterrado nada menos do que cinqüenta e três escritos, quase todos gnósticos, em língua copta, dos quais pelo menos quarenta e três eram inteiramente novos. Entretanto, só foram publicados entre 1972 e 1977, devido a uma série de contrastes de diversos tipos e à proibição de livre acesso feita pelo Museu Copta do Egito, que assumiu a posse dos textos. Somente em 1977 foi ultimada uma tradução inglesa completa dos documentos. Muitos desses textos tornaram-se recentemente disponíveis em outras línguas, na coletânea *Os Apócrifos do Novo Testamento.* Entretanto, serão necessários muitos anos ainda para que as necessárias investigações analíticas e particulares prévias possam permitir conclusões sintéticas e gerais.

Para além das numerosas diferenças entre as várias correntes (divergentes de vários modos entre si), os traços essenciais da gnose são os seguintes:

a) O objeto específico do "conhecimento" gnóstico é *Deus,* com as coisas últimas relativas à *salvação do homem.* Um texto básico explica, de modo resumido, que a gnose diz respeito aos seguintes pontos: 1) quem éramos e o que nos tornamos; 2) onde estávamos e onde fomos lançados; 3) onde desejamos ir e de onde fomos resgatados; 4) o que é o nascimento e o que é o renascimento.

b) Na experiência do gnóstico, *a tristeza e a angústia emergem como dados fundamentais,* porque revelam um impacto com o negativo e a conseqüente tomada de consciência de uma cisão radical entre o bem e o mal, revelando ademais a nossa verdadeira identidade, que consiste na pertença ao bem originário: se o homem sofre o mal, isso significa que ele pertence ao bem. Portanto, o homem provém de um outro mundo e a ele deve retornar. Este mundo é o nosso "exílio" e o outro mundo é a nossa "pátria". Um dos mais significativos documentos gnósticos afirma: "Quem conheceu o mundo, encontrou um cadáver. E o mundo não é digno de quem encontrou um cadáver." O gnóstico deve tomar consciência de si e, conhecendo-se a si mesmo e através de si mesmo, poderá então retornar à pátria originária. Um papel essencial nesse "retorno" é desempenhado pelo Salvador (Cristo), que é um dos "eons" divinos (cf. pontos *d* e *e,* a seguir).

c) Os gnósticos dividem os homens em três categorias: 1) *pneumáticos,* 2) *psíquicos* e 3) *hílicos.* Nos primeiros, predomina o Espírito *(pneuma);* nos segundos, a alma *(psyché);* nos terceiros, a matéria *(hyle).* Os últimos são destinados à morte, os primeiros à salvação e os segundos têm a possibilidade de salvação, se seguirem as indicações dos primeiros, isto é, os eleitos, que estão de posse da "gnose".

d) Este mundo, que é caracterizado pelo mal, não foi feito por Deus, mas sim por um demiurgo malvado. J. Doresse (um dos estudiosos contemporâneos mais competentes no assunto) considera que a *essência do gnosticismo* se expressa perfeitamente nas seguintes palavras de Plotino: os gnósticos "sustentam que o demiurgo deste mundo é mau e que o cosmos é mau". Explica-se, assim, o fato de que o Deus do *Antigo Testamento,* criador deste mundo, fosse identificado com esse "demiurgo mau", sendo contraposto ao Deus benigno do *Evangelho,* que, ao contrário, enviou o Cristo salvador. Cristo é uma entidade divina, que veio à terra revestida de um corpo só *aparente.* (Essa é uma idéia que, como os verdadeiros cristãos logo ressaltaram, inutilizava a paixão, a morte e a ressurreição de Cristo, comportando muitas e graves conseqüências, que derivam dessas premissas por necessidade lógica.) A interpretação alegórica dos textos sacros permitia aos gnósticos dobrá-los às suas exigências e fazê-los combinar com suas doutrinas.

e) O sistema gnóstico complica-se particularmente quando tenta explicar a derivação de toda a realidade inteligível da unidade primordial através de uma série de "eons" (entidades eternas) que emanam em duplas (segundo alguns, Cristo seria o último eon), bem como a própria derivação do homem. A propósito disso, o pensamento gnóstico revela-se ainda mais complicado pela presença de narrativas mitológicas e fantásticas de vários gêneros e gêneses diversas.

f) A doutrina gnóstica se apresenta como doutrina *secreta, revelada por Cristo* a poucos discípulos, dirige-se especialmente às camadas cultas e refinadas e, portanto, tem caráter aristocrático, em antítese com o autêntico espírito evangélico. Os *Evangelhos gnósticos* apresentam-se precisamente como os documentos dessa "revelação secreta".

Entre os sustentáculos das doutrinas gnósticas, destacamos: Carpócrates e seu filho Epifânio, Basílides e seu filho Isidoro e, sobretudo, Valentim, que teve muitos seguidores.

Os Padres encontraram (e com justa razão) nas doutrinas gnósticas um viveiro de doutrinas heréticas. Mas suas insistentes polêmicas demonstram a forte influência sobre os espíritos que esse movimento deve ter exercido na Antigüidade. Com efeito, naquela época que via um mundo espiritual perecer e um outro surgir — e que exatamente por isso foi uma *época dominada pela angústia* —, os gnósticos davam (talvez mais do que outras doutrinas filosóficas) um sentido a essa angústia e, portanto, estavam em sintonia com um certo modo de sentir próprio daqueles tempos. Um dos documentos descobertos em Nag Hammadi afirma: "A ignorância do Pai havia causado *angústia e terror*. A angústia se fizera densa como a névoa, de modo que ninguém pudesse ver..." E, como sabemos de outra fonte, a própria materialidade e a corporeidade constituíam para eles experiências de "terror, dor e falta de uma saída". Mas, por mais que pudesse responder a precisas instâncias daquela época, a mensagem gnóstica revelou-se frágil e sem futuro.

4. Os apologistas gregos e a primeira elaboração filosófica do cristianismo, realizada pela escola catequética de Alexandria

4.1. Os apologistas gregos do século II: Aristides, Justino e Taciano

A primeira *Apologia* do cristianismo que chegou até nós (descoberta somente no século passado) é de autoria de Marcião Aristides, na época do imperador Antonino Pio, aproximadamente

de meados do século II. Ele sustenta que só os cristãos possuem a verdadeira filosofia, porque encontraram mais do que todos os outros a verdade acerca de Deus e, em sua pureza de vida, testemunham adequadamente a verdade em que crêem.

Mas a figura de maior destaque é Justino Mártir, que nasceu em Flávia Neápolis, na Palestina, sendo autor de duas *Apologias* e de um *Diálogo com Trifão.* A fervorosa busca da verdade levou-o de Platão a Cristo. Para a sua conversão, porém, revelou-se determinante o testemunho dos mártires. Eis suas próprias palavras: "Quando ainda era discípulo de Platão, eu ouvia as acusações dirigidas contra os cristãos. Mas, vendo-os intrépidos diante da morte e diante daquilo que os homens mais temem, compreendi que era impossível que eles vivessem no mal." A seguinte passagem da segunda *Apologia* resume perfeitamente a sua posição de cristão em relação à filosofia: "Eu sou cristão, glorio-me disso e, confesso, desejo fazer-me reconhecer como tal. A doutrina de Platão não é incompatível com a de Cristo, mas não se casa perfeitamente com ela, não mais do que a dos outros, dos estóicos, dos poetas e dos escritores. *Cada uma delas viu, do Verbo divino que estava disseminado pelo mundo, aquilo que estava em relação com a sua natureza, chegando desse modo a expressar uma verdade parcial.* Mas, à medida que se contradizem nos pontos fundamentais, mostram que não estão de posse de uma ciência infalível e de um conhecimento irrefutável. *Tudo aquilo que ensinaram com veracidade pertence a nós, cristãos.* Com efeito, depois de Deus nós adoramos e amamos o Logos nascido de Deus, eterno e inefável, porque ele se fez homem por nós, para curar-nos dos nossos males tomando-os sobre si. Os escritores *puderam ver a verdade de modo obscuro, graças à semente do Logos que neles foi depositada.* Mas uma coisa é possuir uma semente e uma semelhança proporcional às próprias faculdades e outra é o próprio Logos, cuja participação e imitação deriva da Graça que dele provém."

Entre suas doutrinas particulares, destaca-se a doutrina sobre as relações entre o Logos-Filho e Deus-Pai, interpretadas através de uma inteligente utilização do conceito estóico de "Logos proferido", de que Fílon já se havia utilizado, e de outros conceitos destinados a terem grande eco posteriormente: "Como princípio, antes de todas as criaturas, Deus gerou de si mesmo uma certa *potência racional (loghiké),* que o Espírito Santo chama ora 'Glória do Senhor', ora 'Sabedoria', ora 'Anjo', 'Deus", 'Senhor' e Logos (= Verbo, Palavra) (...) e porta todos os nomes, porque segue a vontade do Pai e nasceu da vontade do Pai. E assim vemos que algumas coisas acontecem entre nós: proferindo uma palavra (= logos, *verbum),* nós geramos uma palavra *(logos),* mas, no entanto, não

ocorre uma divisão e uma diminuição do *logos* (= palavra, pensamento) que está dentro de nós. E assim vemos também que, de um fogo, acende-se um outro fogo sem que o fogo que acende seja diminuído: este permanece igual e o novo fogo que se acendeu subsiste sem diminuir aquele do qual se acendeu."

O "platônico" Justino, que conhecia muito bem a doutrina da alma do *Fédon,* compreende que ela deve ser estruturalmente reformada. A alma *não* pode ser eterna e tampouco incorruptível *por sua natureza.* Com efeito, ele escreve: "Tudo o que existe fora de Deus (...) é corruptível por sua natureza, pode desaparecer e não existir mais. Somente Deus é incriado e incorruptível — e exatamente por isso é que é Deus —, ao passo que tudo o que vem depois dele é criado e corruptível. Eis por que as almas morrem e são punidas; se elas não fossem corruptíveis, não pecariam..." E também não se pode pensar que existam *diferentes* tipos de realidades incorruptíveis, porque não seria possível ver como é que elas poderiam diferir. Foi isso o que Platão e Pitágoras não compreenderam. Escreve Justino: "A alma vive, mas ela não é vida, porém *partícipe* da vida. Ora, aquilo que participa é diferente do participado. A alma, portanto, participa da vida porque Deus quer que ela exista." O homem não é eterno e o corpo não está perenemente unido à alma; quando essa harmonia se desfaz, a alma abandona o corpo e o homem não existe mais: "Assim, a alma deve deixar de existir e então o espírito de vida separa-se dela: a alma não existe mais, retornando para onde havia vindo." Desse modo, Justino abre o caminho para a doutrina da ressurreição.

O testemunho dos mártires havia convertido Justino. E ele, por seu turno, também deu testemunho profundo de Cristo, cuja fé havia abraçado. Com efeito, morreu decapitado em 165, condenado pelo prefeito de Roma por sua profissão de fé no cristianismo.

Outros apologistas do século II, que tiveram uma certa importância, foram: Taciano, o Assírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e um anônimo autor de uma *Epístola a Diogneto,* um documento bastante significativo.

Taciano foi discípulo de Justino, por quem foi convertido. Em seu *Discurso aos gregos,* ele manifesta uma acentuada aversão pela filosofia e pela cultura grega, ao contrário de seu mestre, vangloriando-se polemicamente de ser "bárbaro" e de ter encontrado a verdade e a salvação em escritos "bárbaros" (a *Bíblia).* Ele destaca que todas as coisas criadas, inclusive a alma, não são eternas. A alma não é imortal *por sua natureza.* Ela *é ressuscitada por Deus juntamente com o corpo.* Interessante é a retomada da tripartição (que está presente tanto em Paulo como em Fílon) do homem em 1) *corpo,* 2) *alma* e 3) *espírito.* Aquilo que, em nós, é "imagem e semelhança" de Deus é *o Espírito,* bem superior à alma.

É o Espírito — e só ele — que torna o homem (que, por sua natureza, é mortal) imortal.

Atenágoras de Atenas é autor de uma *Súplica pelos cristãos,* composta na segunda metade do século II, na qual refuta as acusações dirigidas contra os cristãos, particularmente a de "ateísmo", fornecendo a primeira prova racional em favor da unicidade de Deus e procurando esclarecer o conceito de Trindade da seguinte maneira: "O Filho de Deus, que é mente *(nous),* é o primeiro broto do Pai. Não que ele seja criado, porque desde o princípio Deus tinha em si o *Logos,* sendo eternamente conjugado ao Logos." O Filho, o Logos, procede do Pai a fim de ser "Idéia e atividade produtora" de todas as coisas. O Espírito Santo "flui de Deus (...) e entra de novo como um raio de sol". Em outro escrito seu que chegou até nós, *Sobre a ressurreição dos mortos,* ele fornece uma série de provas em favor da ressurreição. A base de sua antropologia ressente-se, porém, do platonismo. O homem é corpo e alma. O primeiro é mortal; a segunda é *criada,* como o corpo, *mas não mortal.* Quando o corpo ressuscita, conjuga-se novamente com a alma, que permanecera quase que em um estado de torpor, e reconstitui-se assim aquela unidade na qual consiste o verdadeiro homem, o homem integral.

Teófilo de Antioquia é autor de três livros *A Autólico,* elaborados na segunda metade do século II. É belíssima a resposta ao desafio que lhe fora lançado por Autólico no sentido de que lhe mostrasse o seu Deus, o Deus cristão. Com efeito, Teófilo responde: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus." O que significa: dize-me que homem és e te direi se e que Deus podes ver. Diz Teófilo: "O homem deve ter alma pura como um límpido espelho. Se a ferrugem corrompe o espelho, não é mais possível ver nele refletida a fisionomia humana. Analogamente, se há uma culpa no homem, não lhe é possível ver Deus." Teófilo retoma e aprofunda a clarificação da Trindade *(Trias)* em termos de *Logos* imanente ou interno a Deus *(Logos endiáthetos)* e *Logos* proferido ou pronunciado *(Logos prophorikós),* prosseguindo no caminho traçado por Justino. Em si mesma, a alma não é mortal nem imortal, sendo suscetível tanto de mortalidade quanto de imortalidade. A imortalidade é o prêmio que Deus dá a quem observa as suas leis.

Por fim, ao século II remonta uma breve *Epístola* dirigida *A Diogneto,* na qual a identidade dos cristãos no mundo e em relação ao mundo é determinada com uma clareza e uma coerência extraordinárias: "Os cristãos (...) não se diferenciam dos outros homens nem por território, nem por língua ou por hábitos. Eles não habitam em cidades próprias, nem falam uma linguagem inusitada. A vida que levam não tem nada de estranho. Sua doutrina não

é fruto de considerações e elucubrações de pessoas curiosas. Nem eles, como alguns, se fazem promotores de uma teoria humana qualquer. (...) Eles habitam em sua própria pátria, mas como estrangeiros, participam de tudo como cidadãos e tudo suportam como forasteiros. Toda terra estrangeira é sua pátria e toda pátria é para eles terra estrangeira. (...) Habitam na terra, mas são cidadãos do céu."

4.2. A escola catequética de Alexandria: Clemente e Orígenes

Por volta de 180, em Alexandria, um estóico que se converteu ao cristianismo, Panteno, fundou uma escola catequética, que estava destinada a encontrar seu máximo esplendor com Clemente e Orígenes.

Clemente nasceu em torno de 150 (em Atenas ou Alexandria). Seu encontro com Panteno foi decisivo: tornou-se seu aluno, colaborador e, por fim, também sucessor. Dele nos ficaram o *Protréptico aos gregos,* o *Pedagogo,* os *Estrômatas,* uma *Homilia* e diversos fragmentos.

Um dos maiores estudiosos modernos de patrologia, Quasten, assim caracteriza o nosso autor: "A obra de Clemente de Alexandria marca toda uma época. Não seria exagero louvar nele *o fundador da teologia especulativa.* (...) Clemente foi o iniciador arguto e feliz de uma escola que *se propunha a defender e aprofundar a fé com o auxílio da filosofia."* Clemente não se limita a combater a falsa gnose, nem se detém numa atitude puramente negativa. Com efeito, ele "*opõe à falsa gnose uma gnose autenticamente cristã, propondo-se a dispor a serviço da fé o tesouro de verdade que se encerra nos diversos sistemas filosóficos.* Os partidários da gnose herética ensinavam a impossibilidade de uma reconciliação entre a ciência e a fé, nas quais viam dois elementos contraditórios. Clemente, porém, procura demonstrar a sua harmonia. É a concordância da fé *(pistis)* com o conhecimento *(gnosis)* que faz o perfeito cristão e o verdadeiro gnóstico. A fé é o princípio e o fundamento da filosofia. Esta, por seu turno, é da máxima importância para o cristão desejoso de aprofundar o conteúdo de sua fé por meio da razão. Acrescida à fé, a filosofia não torna a verdade mais forte, em si mesma, mas torna impotentes os ataques dos inimigos da verdade, constituindo portanto um válido baluarte de defesa. Contudo, para Clemente, a fé permanece como critério da ciência. E a ciência constitui um auxílio de caráter como que ancilar para a fé.

O conceito que constitui o eixo básico das reflexões de Clemente e o conceito de Logos, entendido em triplo sentido: a) princípio criador do mundo, b) princípio de toda forma de sabedoria, que inspirou os profetas e os filósofos, e c) princípio de salvação (Logos encarnado). O Logos é verdadeiramente o princípio e o fim, o alfa e o ômega, aquilo de que tudo provém, e para onde tudo retorna; o Logos é mestre e salvador. É no Logos que a "justa medida", que era a marca da antiga sabedoria e da virtude grega, se integra no ensinamento de Cristo, como mostra exemplarmente esta passagem do *Pedagogo:* "Graças à familiaridade com a virtude, só pelo *Logos* somos feitos semelhantes a Deus. Mas trabalha sem perder a coragem. Serás como não esperas nem poderias imaginar. E, assim como uma é a educação dos filósofos, outra a dos oradores, outra a dos lutadores, também há uma livre disposição da alma harmonizada com uma livre vontade amante do bem, que deriva da pedagogia de Cristo. Até as ações materiais, se bem educadas, tornam-se santas, como o caminhar, o repouso, o alimento, o sono, o leito, a comida e toda a educação. Por fim, *a formação do* Logos *não está voltada para o excesso, mas para dar uma justa medida.* Por isso, portanto, o *Logos* também é chamado Salvador, no sentido que revelou aos homens esses remédios racionais, para que sintam retamente e tenham a salvação, esperando o momento oportuno, censurando o vício, extirpando as causas das paixões e cortando as raízes dos desejos contrários à razão, indicando as coisas de que precisa se abster e propondo aos doentes todos os antídotos da salvação. Essa é a maior e a mais régia obra de Deus: salvar a humanidade."

De outra estatura e robustez é o pensamento de Orígenes, que representa a primeira e grandiosa tentativa de síntese entre filosofia e fé cristã: nele, as doutrinas dos gregos (particularmente dos platônicos, mas também de outros filósofos, como, por exemplo, os estóicos) são utilizadas como instrumentos conceituais aptos a expressar e interpretar racionalmente as verdades reveladas na Escritura. Orígenes nasceu por volta de 185, em Alexandria. Seu pai Leonídio morreu mártir, testemunhando a fé de Cristo. O patrimônio da família foi seqüestrado e Orígenes passou a ganhar a vida ensinando. Ainda jovem, a partir de 203, assumiu a direção da escola catequética, tornando-se um verdadeiro modelo, pela doutrina e pelas virtudes. Em 231, forçado a abandonar Alexandria pela aversão que lhe devotava o bispo Demétrio, Orígenes prosseguiu sua atividade em Cesaréia, na Palestina, com grande sucesso. Atingido pela perseguição aos cristãos ordenada por Décio, foi preso e torturado. Morreu em 253 devido às conseqüências dessas torturas. O pensamento de Orígenes foi durante longo tempo objeto de debates e acesas polêmicas, que envenena-

ram os ânimos e alcançaram sua fase culminante no início do século VI, a ponto de provocarem a condenação de algumas teses de Orígenes até pelo imperador Justiniano, em 543, e depois por um concílio, em 553. Provocadas em larga medida pelos excessos a que haviam sido levados os origenistas, essas condenações causaram a perda de grande parte da enorme produção de Orígenes. Dentre as obras que nos chegaram, interessam à filosofia: *Os princípios,* que é a sua obra-prima doutrinária (infelizmente, porém, não nos chegou em sua redação original), *Contra Celso* e *Comentário a João.*

O pensamento de Orígenes coloca no centro Deus e a Trindade (não o *Logos,* como havia feito Clemente). A chave filosófica em que pensa Deus é a da *incorporeidade.* Enganam-se aqueles que (interpretando grosseiramente a *Bíblia)* pensam que Deus seja fogo ou sopro ou então que (como os estóicos) pensam o ser somente como corpo: "Deus não pode ser entendido como corpo", mas sim como "realidade intelectual e espiritual" e "natureza intelectual simples". Deus não pode ser conhecido em sua natureza: "Em sua realidade, Deus é incompreensível e inescrutável. Com efeito, podemos pensar e compreender qualquer coisa de Deus, mas devemos crer que ele é amplamente superior àquilo que dele pensamos. (...) Por isso, sua natureza não pode ser compreendida pela capacidade da mente humana, mesmo que seja a mais pura e a mais límpida." Podem-se ouvir ecos neoplatônicos nessas palavras: com efeito, em Alexandria, Orígenes freqüentou as aulas de Amônio Sacas, cuja escola foi a forja do neoplatonismo. Orígenes chega inclusive a falar de Deus como de "mônadas e ênadas" e usa até mesmo a expressão "acima da inteligência e do ser", que Plotino tornaria famosa. Entretanto, ele não hesita em considerar Deus também como "*Inteligência,* fonte de toda inteligência e de toda substância intelectual", como *Ser* que dá o ser a todas as coisas, ou melhor, que "participa de tudo aquilo que é ser", e como *Bem* ou "Bondade absoluta", do qual deriva todo outro bem.

O Filho unigênito de Deus, segunda pessoa da Trindade, é "a Sabedoria de Deus substancialmente existente". E nessa "sabedoria existente estavam contidas *virtualidade e forma de toda futura criatura,* seja daquelas que existem primariamente, seja daquelas que delas derivam de modo acidental e acessório, todas pré-formadas e dispostas em virtude de presciência". As Idéias platônicas tornam-se assim a sabedoria de Deus: "E, se tudo foi feito na sabedoria, já que a sabedoria sempre existiu, sempre existiram na sabedoria, *pré-constituídos sob a forma de Idéias,* os seres que posteriormente iriam ser criados também segundo a substância." Combatendo gnósticos, adocionistas e modalistas, Orígenes sustenta que o Filho de Deus foi "gerado" *ab aeterno* pelo Pai e não

"criado" como as outras coisas, nem "emanado": foi gerado por via de atividade espiritual, como, por exemplo, a "vontade" deriva da mente. E "essa geração é eterna e perpétua, assim como o esplendor é gerado pela luz, já que o Filho tornou-se tal não por adoção do Espírito, do exterior, mas é Filho por natureza". *O Filho é "da mesma natureza" (homooúsios) do Pai.* Orígenes, entretanto, admite uma certa "subordinação" do Filho ao Pai, do qual é ministro. Esse subordinacionismo reflete indubitavelmente influências da concepção hierárquica do inteligível do medioplatonismo e do nascente neoplatonismo. Enquanto o Pai é unidade absoluta, o Filho, embora também sendo unidade, desenvolve *múltiplas atividades* e por isso recebe *muitos nomes* na Escritura, conforme as atividades desenvolvidas. Cristo tem duas naturezas: é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (não homem aparente, como pretende a heresia docetista) e, como tal, tem corpo e alma (a alma de Cristo desempenha papel mediador entre o *Logos* divino e o corpo humano).

Foi Orígenes quem estudou com atenção o Espírito Santo, pela primeira vez, identificando a sua função específica na *ação santificante.* Ao caracterizar o Pai, o Filho e o Espírito Santo como hierarquia, Orígenes revela mais influências platônicas do que em qualquer outro ponto do seu sistema, como demonstram estas afirmações suas: "Deus Pai, que tudo abrange, chega até cada um dos seres, fazendo-os participar do seu ser e fazendo-os ser o que são. *O Filho é inferior em relação ao Pai, alcançando somente as criaturas racionais; com efeito, ele é segundo depois do Pai. Ainda inferior é o Espírito Santo, que só chega aos santos. Por isso, o poder do Pai é maior do que o do Filho e o do Espírito Santo; o do Espírito Santo, por seu turno, é superior em relação ao dos outros seres santos.* Por isso, considero que a ação do Pai e do Filho se dirija tanto aos santos como aos pecadores, aos homens dotados de razão e aos animais privados de palavra, bem como aos seres que não têm alma e, em geral, a todos os seres. Já a ação do Espírito Santo não pode dirigir-se em absoluto a seres sem alma ou àqueles que, embora animados, são privados de palavra e nem mesmo àqueles que são dotados de razão, mas estão em poder do mal, não se voltando absolutamente para o bem." Deve-se observar, ademais, que o "subordinacionismo" de Orígenes foi exagerado por seus adversários, que dele tiraram conclusões indevidas. É bom destacar que Orígenes traça essa hierarquia, mas, ao mesmo tempo, ressalta *a identidade de natureza, substância ou essência entre Pai e Filho.* Ademais, o que é fundamental, afasta-se de modo bastante claro do neoplatonismo, colocando entre Deus-Trindade e as outras coisas uma separação ontológica através do conceito de *criação do nada,* de modo que o esquema metafísico segundo o qual a realidade é desenvolvida revela-se completamente diferente do esquema

da processão neoplatônica, tanto mais que, na obra sobre *Os princípios,* ele nos fala de criação *ab aeterno* das Idéias no Verbo e não de toda a realidade.

A doutrina da criação de Orígenes é bastante complexa. Primeiro, Deus criou seres racionais, livres, todos iguais entre si — e os criou à própria imagem (enquanto racionais). A natureza finita das criaturas e sua *liberdade* deram origem a *uma diversidade no seu comportamento:* algumas permaneceram unidas a Deus, outras se afastaram, pecando, por causa de um esfriamento do amor a Deus. E assim nasceu a distinção entre anjos, homens e demônios, conforme tenham permanecido fiéis a Deus, se afastado em certa medida ou se afastado muito de Deus. O corpo e o mundo corpóreo em geral nasceram como conseqüência do pecado. Deus revestiu de corpos as almas que se afastaram parcialmente dele. Mas o corpo não é algo negativo (como para os platônicos e, sobretudo, para os gnósticos): é o instrumento e o meio de expiação e purificação. A alma, portanto, preexistia ao corpo, ainda que não de modo platônico, porque criada do nada. E a diversidade dos homens e de suas condições remonta à diversidade de comportamento na vida anterior (maior ou menor afastamento de Deus).

Uma doutrina típica de Orígenes (derivada dos gregos, embora com notáveis correções) é aquela segundo a qual o "mundo" deve ser entendido como uma *série de mundos,* não contemporâneos, *mas subseqüentes* um ao outro: "Deus não começou a agir pela primeira vez quando criou este mundo visível. Acreditamos que, como depois do fim deste mundo haverá um outro, da mesma forma, antes deste houve outros." Essa visão relaciona-se estreitamente com a concepção origeniana segundo a qual, no fim, todos os espíritos se purificarão, resgatando as suas culpas, mas, para purificarem-se *inteiramente* é necessário que eles sofram uma longa, gradual e progressiva expiação e correção, passando portanto por muitas reencarnações em mundos sucessivos.

Portanto, para Orígenes, *o fim será exatamente igual ao princípio,* isto é, tudo deverá tornar a ser como Deus criou. Essa é a célebre doutrina origeniana da *apocatástase,* ou seja, a reconstituição de todos os seres no estado original. Eis como o nosso filósofo se expressa a respeito: "Consideramos (...) que a bondade de Deus, por obra de Cristo, chamará todas as criaturas a um único fim, depois de ter vencido e submetido também os adversários. (...) Observando tal fim, no qual *todos os inimigos estarão sujeitos a Cristo* e será destruído inclusive o último inimigo, a morte, e quando Cristo, ao qual tudo estará sujeitado, entregará o reino a Deus Pai, *podemos por esse fim conhecer o início das coisas.* Com efeito, o fim é sempre semelhante ao início. E como um só é o fim de tudo, assim também devemos entender como um só o início de

tudo. E como um só é o fim de múltiplas coisas, assim também de um só início derivaram coisas muito variadas e diferentes, que novamente, pela bondade de Deus, a sujeição de Cristo e a unidade do Espírito Santo, são remetidas a um só fim, que é semelhante ao início." Então, se isso é verdade, diz Orígenes, "devemos crer que toda esta nossa substância corpórea será retirada a tal condição quando *toda coisa for reintegrada* para ser uma coisa só e Deus for tudo em todos. Isso, porém, não acontecerá em um só momento, mas lenta e gradualmente, *através de infinitos séculos, já que a correção e a purificação advirão pouco a pouco e singularmente:* enquanto alguns com ritmo mais veloz se apressarão como primeiros na meta, outros os seguirão de perto e outros ainda ficarão muito para trás. E assim, através de inumeráveis ordens constituídas por aqueles que progridem e, de inimigos que eram, se reconciliam com Deus, chega-se ao último inimigo, a morte, para que também ela seja destruída e não haja mais inimigo."

Nesse processo, porém, deve-se destacar que, para as criaturas individualmente, pode se verificar tanto um *progresso* como um *retrocesso,* ou seja, tanto uma passagem de demônio a homem ou a anjo como, ao contrário, a passagem inversa, antes que tudo retorne ao estado original.

Cristo se encarnou uma só vez *neste* mundo. Sua encarnação está destinada a permanecer um evento único e irrepetível.

Orígenes exaltou ao máximo o livre arbítrio das criaturas, em todos os níveis de sua existência. No próprio estágio final, será o livre arbítrio de cada uma e de todas as criaturas que, vencido pelo amor de Deus, continuará a aderir a ele, agora, porém, sem mais recaidas.

Orígenes sustenta a tese de que as Escrituras podem ser lidas em três níveis: 1) literal, 2) moral e 3) espiritual, que é o mais importante, mas também de longe o mais difícil.

A importância de Orígenes é notável em todos os campos. Os seus próprios erros devem-se aos excessos de um grande espírito generoso, não a mesquinhos desejos de originalidade. Ele quis ser cristão até as últimas conseqüências, suportanto com heroísmo as torturas que o levariam à morte, para permanecer fiel a Cristo. As próprias doutrinas que não se inserem nos quadros da ortodoxia são explicáveis plausivelmente se colocadas na situação concreta do momento histórico em que Orígenes viveu. E, como ressaltaram muito bem alguns estudiosos, elas revelam um profundo significado "apologético" em favor do cristianismo. Contra as mais disparatadas interpretações, muitas vezes parciais e preconceituosas, hoje vai se delineando uma releitura muito mais equilibrada do nosso filósofo. M. Simonetti, que organizou uma bela tradução de

Os princípios (aqui utilizada por nós), depois de destacar os traços problemáticos e hipotéticos com que o próprio Orígenes propôs certas soluções suas, escreve: "Considerando essas explicações, o pensamento de Orígenes, que, por seu querer, sempre e somente quis ser homem da Igreja, parece-nos substancialmente em harmonia com as premissas fundamentais da fé cristã: basta ver a precisa distinção que ele faz, apesar de seu subordinacionismo, entre o mundo de Deus e o mundo da criação, a precisão com que afirma a criação de todas as coisas do nada, a função central que atribui ao *Logos* na criação e, após o pecado, na recuperação das criaturas, até a restauração final de todas as coisas em Deus."

Orígenes foi a mente mais filosófica e "o maior erudito da Igreja antiga" (J. Quasten).

5. A idade de ouro da Patrística (século IV e primeira metade do século V)

5.1. As personagens mais significativas da idade de ouro da Patrística e o símbolo niceno

O ano de 313 marca uma reviravolta decisiva: Constantino promulga o édito de Milão, no qual sanciona a liberdade de culto e procura conquistar o favor dos cristãos. Cessando as perseguições, o pensamento cristão caminha para se tornar soberano. Ao longo do século IV e na primeira metade do século V, a dogmática cristã tomou forma definitiva, através de acesos debates, que se concluíram em alguns concílio, que se tornaram marcos na história da Igreja, como os de Nicéia (325), Éfeso (431) e Calcedônia (451).

Dentre os teólogos desse período que se destacaram por engenho e cultura, podemos recordar alguns: *Eusébio de Cesaréia* (263-340) escreveu uma *História da Igreja* que vai até 324 e defendeu firmemente Orígenes; em sua *Preparação evangélica* mostra muitas simpatias pelo platonismo, a ponto de considerar Platão em concordância com Moisés; *Ario,* que nasceu na Líbia em 256 e morreu em 336, sustenta que o Filho de Deus foi criado do não-ser como todo o resto e, conseqüentemente, desencadeou a grande discussão trinitária que levaria ao Concílio de Nicéia; *Atanásio* (295-373) foi o campeão da tese da "consubstancialidade" do Pai e do Filho e, portanto, o grande adversário de Ario e o triunfador do Concílio de Nicéia; Basílio, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa constituem os nomes de destaque desse período do ponto de vista cultural e filosófico, mas deles falaremos adiante; Nemésio de

Êmesa foi autor de um tratado *Sobre a natureza do homem;* por fim, recordemos Sinésio de Cirene (370-413), formado na última escola platônica de Alexandria, que se tornou bispo de Ptolemaida.

O principal acontecimento desse período pode ser considerado o Concílio de Nicéia de 325, ao qual já acenamos várias vezes, onde nasceu o símbolo da fé, destinado a ser o "credo" de todos aqueles que se reconhecem como cristãos: "Cremos em um só Deus onipotente (pantokrátor = *omnipotens),* criador (poietés = *factor)* de todas as coisas, visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado (genetheís = *natus)* do Pai, ou seja, da substância (ousía = *substantia)* do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro: gerado (ghenetós = *genitus)* e não criado (poietheís = *factus),* consubstancial (homooúsios = *consubstantialis)* ao Pai, pelo qual todas as coisas foram criadas (eghéneto = *facta sunt),* as que estão no céu e as que estão na terra; por nós e por nossa salvação, Ele desceu, se encarnou por obra do Espírito Santo (...) e ao terceiro dia ressuscitou, subiu ao céu e virá para julgar os vivos e os mortos (...). Creio no Espírito Santo (...)." Faltam ainda a aquisição do conceito de *Pessoa* e o aprofundamento das relações entre as três Pessoas (hypostáseis, *personae),* que só chegariam posteriormente e dos quais falaremos quando tratarmos de santo Agostinho.

5.2. **Os luminares da Capadócia e Gregório de Nissa**

Para a história das idéias filosóficas, dentre os teólogos mencionados, interessa sobretudo Gregório de Nissa (335-394), que, juntamente com seu irmão Basílio (331-379) e Gregório Nazianzeno (330-390), retomou de seus antecessores a herança grega com maior consistência e consciência. A esse propósito, escreve Werner Jaeger: "Orígenes e Clemente haviam-se movido por esse caminho de altas reflexões, mas agora era preciso muito mais. Certamente, Orígenes havia dado sua teologia à religião cristã no espírito da tradição filosófica grega, mas aquilo que os Padres da Capadócia visavam em seu pensamento era *uma civilização cristã total.* E levavam para essa empresa a contribuição de uma vasta cultura, que fica evidente em cada parte de seus escritos. Apesar de suas convicções religiosas, que se opunham a religião grega, que naquela época era solicitada por forças poderosas do Estado (basta pensar nas tomadas de posição do imperador Juliano), não mantiveram oculto o seu alto apreço pela herança cultural da antiga Grécia. E assim encontramos uma clara linha de demarcação entre religião grega e cultura grega. Desse modo, sob nova forma e em nível diferente, eles revivem aquela conexão, sem dúvida positiva e produtiva, entre cristianismo e helenismo,

que já encontramos em Orígenes. Nesse caso, não é exagerado falar de uma espécie de *neoclassicismo cristão,* que é mais do que um fato puramente formal. Graças à sua obra, o cristianismo ergue-se agora como herdeiro de tudo o que parecia digno de sobreviver na tradição grega. Com isso, ele não apenas se fortalece e reforça sua posição no mundo civil, como também salva e dá nova vida a um patrimônio cultural que, em grande parte, sobretudo nas escolas retóricas da época, se havia tornado uma forma vazia e adulterada de uma tradição clássica já ossificada. Muito já se disse sobre os vários renascimentos que a cultura clássica, tanto grega como romana, experimentou ao longo da história, no Oriente e no Ocidente. Mas pouca atenção se deu ao fato de que, *no século IV, a época dos grandes Padres da Igreja, temos um verdadeiro renascimento,* que deu à literatura greco-romana algumas de suas maiores personalidades, que exerceram uma influência duradoura na história e na cultura, de sua época até nossos dias. E a diversidade do espírito grego em relação ao romano é bem caracterizada pelo fato de que o Ocidente latino tem o seu Agostinho, ao passo que foi através dos Padres capadócios que o Oriente grego produziu uma nova cultura."

A tese de Jaeger (que nos deu uma imponente edição crítica das obras de Gregório de Nissa) tem muito de verdadeiro, pois apresenta o mérito de reler os capadócios sob nova e fecunda ótica. Entretanto, essa recuperação da cultura clássica redunda num *aumento dos espaços da razão no interior da fé, sem qualquer redução da razão à dimensão mundana.* Gregório de Nissa é categórico: "Usamos a Sagrada Escritura como norma e lei de toda doutrina." A cultura profana é "estéril, porque, quando concebe, não leva o parto a cumprimento. (...) Mesmo que tais doutrinas nem sempre sejam de todo vãs e informes, o que acontece é que abortam antes de alcançar a luz do conhecimento de Deus." A filosofia grega é útil, mas só se oportunamente purificada: "A filosofia moral e a filosofia política poderiam realmente favorecer uma autêntica vida espiritual, se conseguissem purificar seus dados doutrinários das deturpações de erros profanos."

O *Grande discurso catequético,* que constitui a obra teológica de maior destaque de Gregório, representa a primeira síntese orgânica dos dogmas cristãos, amplamente fundamentada e muito bem construída. Por longo tempo ela permaneceu como modelo e ponto de referência.

Entre os diversos temas tratados nas obras de Gregório de Nissa, apontamos três, de particular interesse filosófico e moral.

Platonicamente, ele distingue a realidade em mundo inteligível e mundo sensível e corpóreo. Mas, neoplatonicamente, o mundo sensível é quase esvaziado de sua materialidade, sendo

concebido como produto da qualidade e de forças incorpóreas, como se pode ler no *De opificio hominis:* "Como não há corpo que não seja dotado de cor, forma, resistência, extensão, peso e outras qualidades restantes — cada qual *não é corpo,* sendo algo diferente do corpo, segundo o seu caráter particular —, assim, pelo contrário, *onde quer que ocorram tais coisas se opera a existência do corpo.* Mas, como a cognição dessas qualidades é inteligível e como a Divindade, por natureza, também é substância inteligível, então *não é inverossímil que, na natureza incorpórea, também possam existir esses princípios inteligíveis, pela gênese dos corpos, com a natureza inteligível fazendo brotar as forças espirituais e o encontro entre eles levando ao nascimento da natureza material.*"

Uma outra idéia de Gregório de Nissa sobre o homem também se destacou. Dizer que o homem é um "microcosmos", como fizeram os filósofos gregos, significa dizer algo muito inadequado. *O homem é muito mais.* Eis as palavras precisas de Gregório, que podem ser lidas na *Criação do homem:* os filósofos pagãos "imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem, na tentativa de elevar o momento humano. Disseram, com efeito, que o homem é um microcosmos, composto pelos mesmos elementos do todo. E, com esse esplendor do nome, quiseram fazer o elogio da natureza, esquecendo-se de que, desse modo, tornavam o homem semelhante às características próprias da mosca e do rato, pois, com efeito, também neles há a mistura de quatro elementos. (...) Que grandeza tem portanto o homem se o consideramos figura e semelhança do cosmos? Deste céu que nos circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles contidas e que passam, com aquilo que os circunda? Mas em que consiste então, segundo a Igreja, a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmos, mas sim *no ser à imagem do Criador da nossa natureza.*" A alma e o corpo do homem são criados simultaneamente, a alma sobrevive e a ressurreição reconstitui a união. Gregório retoma de Orígenes a idéia da apocatástase, ou seja, reconstituição de todas as coisas assim como eram na origem: até mesmo os maus, depois de terem sofrido as penas purificadoras, retornarão ao estado original (todos se salvarão).

Por fim, encontramos em Gregório uma versão cristã da elevação a Deus neoplatônica, que se realiza através da remoção daquilo que nos divide de Deus: "A divindade é pureza, libertação em relação às paixões e remoção de todo mal: se todas essas coisas estão em vós, então Deus está realmente em vós. Se o vosso pensamento está livre de todo mal, liberto das paixões, imune a toda impureza, então vós sois bem-aventurados, porque vedes claramente e porque, estando purificados, percebeis aquilo que é invisível para aqueles que não estão purificados. E, uma vez

removida dos olhos de vossa alma a obscuridade carnal, vereis claramente a bem-aventurada visão." Teófilo de Antioquia já dizia: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus." Aprofundando esse conceito, Gregório de Nissa leva-o à sua formulação perfeita com esta afirmação, que o marca do modo mais significativo: "A medida pela qual podeis conhecer a Deus está em vós mesmos."

6. As últimas grandes figuras da Patrística grega: Dionísio Areopagita, Máximo, o Confesssor, e João Damasceno

6.1. Dionísio Areopagita e a teologia apofática

Entre os séculos V e VI, viveu o autor que se denomina Dionísio Areopagita, que foi confundido com aquele Dionísio que são Paulo converteu com seu discurso no Areópago. Sob o seu nome, chegou-nos um *corpus* de escritos *(Hierarquia celeste, Hierarquia eclesiástica, Nomes divinos, Teologia mística* e *Epístolas)* que teve grande repercussão na Idade Média (a própria estrutura hierárquica do *Paraíso* de Dante foi influenciada pela concepção hierárquica da realidade de Dionísio).

Dionísio repropõe o neoplatonismo em termos cristãos, sobretudo o platonismo tal como se havia configurado nas formulações elaboradas por Proclo. Mas o que mais se destaca nesse *corpus*, que contém muitas concepções bastante sugestivas, é a formulação da teologia "apofática" (ou negativa). Deus pode ser designado por muitos nomes extraídos das coisas sensíveis e entendidos em um sentido translato, enquanto e à medida que ele é causa de tudo; de modo menos inadequado, Deus pode ser designado por nomes extraídos da esfera das realidades inteligíveis, como "belo" e "beleza", "amor" e "amado", "bem" e "bondade", e assim por diante; mas, melhor ainda, Deus pode ser designado *negando-lhe todo atributo, à medida que ele é superior a todos, é o "supra-essencial" e, portanto, o silêncio e a treva expressam melhor essa realidade supra-essencial do que a palavra e a luz intelectual.* Eis o trecho mais significativo da *Teologia mística:* "A Causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas e com poucas palavras, *mas também com a ausência absoluta de palavras.* Com efeito, não há palavra nem inteligência para expressá-la, *porque ela está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas* se só se revela verdadeiramente e sem qualquer véu para aqueles que transcendem todas as coisas impuras e puras, superam toda a subida de todos os cumes sagrados, abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos celestes *e penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, como diz a Escritura, aquele que está além*

de tudo." E, trascendendo tudo aquilo que é sensível e também aquilo que é inteligível e inteligente, o homem pode aderir "àquele que é completamente impalpável e invisível" e pertencer completamente "àquele que tudo transcende e a nenhum outro, através da inatividade de todo conhecimento", tornando-se capaz de "conhecer para além da inteligência pelo não conhecer nada".

6.2. Máximo, o Confessor, e a última grande batalha cristológica

Máximo viveu de 579/580 a 662 e representa a última grande voz original da Patrística grega. Dentre suas obras, podemos recordar os poderosos *Ambigua,* traduzidos para o latim por Escoto Eriúgena, nos quais são discutidas passagens difíceis de Dionísio e Gregório de Nissa, as *Questões a Talássio,* os sugestivos *Pensamentos sobre o amor,* bem como os *Pensamentos sobre o conhecimento de Deus e sobre Cristo,* o *Livro ascético,* a *Interpretação do pai-nosso,* a *Discussão com Pirro,* a *Mistagogia,* numerosos *Opúsculos teológicos* e várias *Epístolas.*

Máximo é importante tanto pelo aspecto filosófico (ele apresenta uma forma de neoplatonismo repensado a fundo em função da teologia cristã) como pelo aspecto místico-ascético e, sobretudo, pelo aspecto teológico, particularmente por sua cristologia.

Eis, por exemplo, um pensamento teológico essencial no qual ele insiste e que parece uma refutação *ante litteram* de Lutero: "Mas alguém dirá igualmente: 'Eu tenho fé e basta-me a fé em Cristo para a salvação.' Tiago, porém, o contradiz dizendo: 'Os demônios também crêem e fremem." E, em seguida: 'A fé sem obras está morta em si mesma, como também as obras sem a fé.' "

Mas ele foi grande sobretudo pela batalha que travou com energia contra as últimas doutrinas que ameaçavam o dogma cristológico sancionado pelo Concílio de Calcedônia. Com efeito, se haviam difundido doutrinas que sustentavam que, em Cristo, existe uma só energia (monoenergismo) e uma só vontade (monoteletismo) de natureza divina. Tratava-se de formas de criptomonofisismo. Pois Máximo as refutou, demonstrando, com eficácia e grande tenacidade, que em Cristo há *duas atividades e duas vontades: a divina e a humana.* E assim conseguiu levar à vitória a tese de *Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem.* Mas pagou essa sua batalha com grandes sofrimentos: sua língua foi cortada, sua mão direita amputada e ele próprio mandado para o exílio. Por isso foi chamado o "Confessor", ou seja, "Testemunha" da verdadeira fé em Cristo, que ele chamou "o mais forte de todos, porque é e se diz Verdade".

6.3. **João Damasceno**

Com João Damasceno, que desenvolveu suas atividades na primeira metade do século VIII, encerra-se o período da Patrística grega. João não foi uma mente especulativa original, mas sim um grande sistematizador. A sua obra intitulada *Fonte do conhecimento,* subdividida em uma parte filosófica, uma sobre a história das heresias e outra teológico-doutrinária, constituiu-se num ponto de referência por muito tempo. A terceira parte, traduzida para o latim por Burgúndio de Pisa, por volta de meados do século XII, sob o título *De fide orthodoxa,* constituiu um modelo para as sistematizações escolásticas. Ao contrário da maior parte dos Padres gregos, que haviam extraído os seus instrumentos conceituais de Platão e do platonismo, João Damasceno se apoiou na filosofia de Aristóteles. No Oriente, gozou de uma autoridade que pode até mesmo ser comparada à usufruída por santo Tomás no Ocidente.

Capítulo XV

A PATRÍSTICA LATINA E SANTO AGOSTINHO

1. A Patrística latina antes de santo Agostinho

1.1. Minúcio Félix e o primeiro escrito apologético cristão-latino

Os Padres latinos anteriores a santo Agostinho, geralmente, foram muito pouco atraídos pela filosofia e, mesmo quando se ocuparam dela, não criaram idéias verdadeiramente novas. A formação cultural dos primeiros apologistas foi de caráter jurídico-retórico, especialmente no sensível e vivo ambiente africano. Em outros Padres prevaleceram os interesses estritamente teológicos e pastorais ou então filológicos e eruditos. Em geral, o lugar que eles ocupam na história da filosofia é bastante modesto. Sendo assim, nos limitaremos a uma abordagem sintética, com o objetivo de conhecer, ainda que apenas em linhas gerais, o fundo sobre o qual surgiu a poderosa figura de santo Agostinho.

O primeiro escrito apologético em favor dos cristãos foi provavelmente *Otávio*, de Minúcio Félix (um advogado romano), escrito por volta de fins do século II em forma de diálogo. As finezas ciceronianas e a aparente mornidão do tom geral, próprias de Minúcio Félix, induziram muitos a falar de um espírito conciliador com a cultura pagã. Na realidade, como bem destacou E. Paratore, os ataques contra os filósofos gregos, substancialmente, são bastante duros. A propósito das concordâncias que podem ser constatadas entre os filósofos gregos e o cristianismo, escreve Minúcio Félix: "E note-se bem que os filósofos afirmam as mesmas coisas em que cremos *não porque nós tenhamos seguido os seus passos, mas porque eles se deixaram guiar por uma leve centelha, que os iluminou com as pregações dos profetas sobre a divindade, inserindo um fragmento de verdade em seus sonhos.*" E, depois de

acenar à teoria da transmigração das almas, de Pitágoras e Platão, que ele julga uma verdadeira aberração doutrinária, acrescenta o seguinte a propósito da admissão da idéia de que as almas podem também assumir corpos de animais: "Essa afirmação não parece certamente a tese de um filósofo, parecendo muito mais *a tirada injuriosa de um cômico.*" Falando de Sócrates e dos filósofos em geral, Minúcio afirma sem meios-termos o seguinte: "Que se vire, por sua conta, um *Sócrates, o palhaço de Atenas,* com sua confissão de não saber nada, e vanglorie-se com o atestado de um mentiroso demônio; e também Arcesilau, Carnéades e Pirro, com toda a turba dos acadêmicos, continuem sempre duvidando (...): *nós não sabemos o que fazer com a teoria dos filósofos; sabemos muito bem que são mestres de corrupção, corruptos eles próprios, prepotentes e, além do mais, tão descarados que estão sempre a clamar contra aqueles vícios nos quais eles próprios se afundaram.* Nós não trombeteamos sabedoria, mas a levamos viva no coração; não dissertamos sobre a virtude, mas a praticamos; em suma, temos o orgulho de haver alcançado aquilo que eles procuraram com fatigante empenho e nunca conseguiram encontrar."

1.2. **Tertuliano e a polêmica contra a filosofia**

A atitude polêmica em relação à filosofia assumida por Quinto Setímio Florente Tertuliano foi muito mais forte. Nascido pouco depois da metade do século II em Cartago, tem como o grande destaque de suas obras o *Apologético.* Outras obras suas interessantes por vários aspectos são: *O testemunho da alma, Contra os judeus, As prescrições contra os heréticos, Contra Marcião, Contra os valentinianos,* o tratado *Sobre a alma, A carne de Cristo* e *A ressurreição da carne,* entre outras.

Depois de ilustrar no *Apologético* a contraditoriedade dos filósofos e sua imoralidade, Tertuliano contrapõe os filósofos aos cristãos do seguinte modo: "Em seu conjunto, que semelhança pode-se perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante de fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o custódio da verdade?" Em outras obras, Tertuliano reafirma que Atenas e Jerusalém nada têm em comum, como também a Academia e a Igreja. O cristão extrai seus ensinamentos do Pórtico de Salomão, que ensina a "procurar o Senhor com simplicidade de coração". Tertuliano rejeita qualquer tentativa de fazer do cristianismo "uma contaminação de estoicismo, platonismo e dialética": *com efeito, a fé torna inútil qualquer outra doutrina.* Para ele, os

filósofos são os patriarcas dos heréticos. Como fé em Cristo e sabedoria humana se contradizem, ele escreve na *Carne de Cristo:* "O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O Filho de Deus morreu: isto é crível, porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível." As expressões "prorsus credibile est, quia ineptum est" e "certum est, quia impossibile est" tornaram-se muito famosas, tendo sido condensadas na célebre fórmula "credo quia absurdum", que resume muito bem o espírito de Tertuliano.

Para chegar a Deus, basta uma alma simples: a cultura filosófica não ajuda, até atrapalha. No *Testemunho da alma,* podemos ler: "Mas não me refiro àquela alma que se formou na escola, que se treinou na biblioteca, que se empanturrou na Academia e no Pórtico da Grécia e agora dá os seus arrotos culturais. Para responder, é a ti que chamo, alma simples, ainda no redil, não manipulada ainda e privada de cultura, assim como és naqueles que só têm a ti, alma íntegra que vens dos ajuntamentos, das ruas, da fiação. *Preciso da tua ignorância,* porque ninguém confia em quatro noções de cultura." E, no *Apologético,* Tertuliano escreve: "O testimonium animae naturaliter christianae!"

Apesar dessa viva antifilosofia, Tertuliano, em certa medida, revela-se um estóico em ontologia. Para ele, o ser é "corpo": "nihil enim, si non corpus", "nihil est incorporale, nisi quod non est". Ele deve ter absorvido essas teses sobretudo de Sêneca, que ele muito admirava. Deus é corpo, embora *sui generis,* assim como a alma também é corpo. O seu *De anima,* como construção ontológica de fundo, representa a antítese exata do *Fédon.*

A Tertuliano cabe o mérito de ter criado a primeira linguagem da teologia latino-cristã e de ter denunciado muitos erros da heresia gnóstica.

1.3. Escritores cristãos do século III e princípios do século IV: Cipriano, Novaciano, Arnóbio e Lactâncio

São Cipriano, nascido no início do século III, teve muita importância na vida da Igreja da África: foi grande pastor e tornou-se a maior autoridade teológica antes de Agostinho. Destaca-se nele um grande sentido eclesial. Deve-se recordar também Novaciano, que prosseguiu a obra de aprofundamento da linguagem teológica técnica iniciada por Tertuliano.

No início do século IV, surgiu a obra *Contra os pagãos,* de Arnóbio, de conteúdo filosófico, inspirada em um grande sentido de pessimismo acerca da condição do homem, que o leva a encontrar em Cristo a única salvação possível. Mas o cristianismo de Arnóbio é superficial: ele não mostra ter familiaridade com a Escritura e,

em parte, ainda permanece dominado por concepções heréticas e até mesmo pagãs.

Lúcio Cecílio Firmino Lactâncio, aluno de Arnóbio, inicialmente ensinou retórica em Cartago e depois em Nicomédia. Depois de velho, tornou-se preceptor de Crispo, filho do imperador Constantino (por volta de 317). Foi claramente superior ao mestre, mas não teve idéias filosóficas e teológicas verdadeiramente originais. Sua obra mais conhecida são *As instituições divinas.* A avaliação que dele faz um dos mais conhecidos patrólogos é a seguinte: "Embora tenha sido o primeiro escritor latino que tentou uma exposição sistemática da fé cristã, Lactâncio não foi, porém, teólogo genial. Carece ao mesmo tempo de ciência e de capacidade. Mesmo em sua obra principal, *As instituições divinas,* define o cristianismo unicamente como uma espécie de moral popular" (J. Quasten).

1.4. **Tradutores, comentadores e eruditos cristãos do século IV**

São escassas as contribuições do Ocidente latino no século IV. Calcídio traduziu e comentou o *Timeu* de Platão em bases medioplatônicas. Ambrósio Teodósio Macróbio escreveu um *Comentário ao sonho de Cipião* (ou seja, ao livro IV do *De Republica,* de Cícero), que iria ser muito lido na Idade média. Júlio Fírmico Materno escreveu uma obra *Sobre o erro das religiões profanas* contra o politeísmo pagão. Caio Mário Vitorino traduziu Plotino e Porfírio e, tendo-se convertido ao cristianismo, escreveu tratados teológicos. Hilário de Poitiers ficou famoso por sua obra *Sobre a Trindade,* a qual, porém, não tem implicações filosóficas importantes.

Uma figura de grande destaque foi Ambrósio, bispo de Milão de 374 e 397. Mas Ambrósio foi grande como pastor, como homem de ação, como erudito, não sendo um pensador original. Foi um escritor muito fecundo. Tanto em teologia como em exegese bíblica, depende amplamente dos Padres gregos. A sua originalidade se encontra sobretudo nos escritos ético-pastorais, campo no qual deve-se destacar o seu *De officiis ministrorum* (que, de resto, se inspira em Cícero), no qual identifica o *officium medium* com os mandamentos divinos que valem para todos e o *officium perfectum* com os conselhos de perfeição que valem para os santos. Com Ambrósio, o conceito greco-romano de *officium* (criado pela antiga Estoá e levado ao primeiro plano por Panécio e Cícero) é assim repensado em bases cristãs, tornando-se uma categoria moral estável no Ocidente.

Deve-se recordar também Jerônimo, autor da tradução latina da *Bíblia* destinada a tornar-se canônica (a *vulgata*), trabalho que realizou entre 391 e 406.

Por fim, cabe mencionar Rufino, que teve o mérito de traduzir para o latim obras de Padres gregos, entre as quais as obras de Orígenes (é sobretudo a ele que devemos a possibilidade de poder reconstruir hoje a obra *Sobre os princípios,* de Orígenes).

Mas o espírito latino se expressou sobretudo em Agostinho, com quem a Patrística alcançou os seus mais altos cumes e com quem encerrou-se definitivamente uma época, abrindo-se um novo tempo.

2. Santo Agostinho e o apogeu da Patrística

2.1. A vida, a evolução espiritual e as obras de santo Agostinho

Aurélio Agostinho nasceu em 354 em Tagasta, pequena cidade da Numídia, na África. Seu pai, Patrício, era um pequeno proprietário de terras, ainda ligado ao paganismo (só iria se converter no fim de sua vida). Já sua mãe, Mônica, era uma fervorosa cristã. Depois de ter freqüentado a escola em Tagasta e na vizinha Madaura, conseguiu ir para Cartago, graças à ajuda financeira de um amigo de seu pai, para realizar seus estudos de retórica (370/371). A sua formação cultural realizou-se inteiramente na língua latina e com base nos autores latinos (só superficialmente e não de muito bom grado ele se aproximou dos gregos). Para ele, Cícero manteve-se durante longo tempo como um modelo e um ponto de referência essencial.

Na época de Agostinho, o retórico já havia perdido o seu papel antigo, que, como sabemos, era um papel político e civil (cf. acima, pp. 80 e 82), tendo-se tornado essencialmente professor. E, assim, Agostinho ensinou primeiro em Tagasta (374) e depois em Cartago (375-383). Mas a turbulência dos estudantes cartagineses o levou a transferir-se para Roma em 384.

No mesmo ano, passou de Roma para Milão, onde assumiu o cargo de professor oficial de retórica da cidade. Agostinho chegou a Milão graças ao apoio dos maniqueus, dos quais, como veremos, foi seguidor durante um certo período. Mas em Milão, entre 384 e 386, através de profundas reflexões espirituais, amadureceu sua conversão ao cristianismo. Conseqüentemente, Agostinho demitiu-se do cargo de professor oficial e retirou-se para Cassiciaco (na Briância), onde passou a levar uma vida em comum com os amigos, a mãe, o irmão e o filho Adeodato.

Em 387, Agostinho recebeu o batismo do bispo Ambrósio (que havia desempenhado um papel não desprezível, ainda que indireto, em sua conversão) e deixou Milão para retornar à África. No caminho de volta, em Óstia, morreu sua mãe Mônica. Mas Agostinho só conseguiu voltar à África em 388, porque Máximo havia usurpado o poder naquela região e a viagem se tornara perigosa. Nesse meio tempo, esteve em Roma, onde permaneceu durante quase um ano.

Voltando finalmente a Tagasta, vendeu os bens paternos e fundou uma comunidade religiosa, adquirindo logo uma grande notoriedade pela santidade de sua vida. Em 391, quando se encontrava em Hipona, foi ordenado sacerdote pelo bispo Valério, sob pressão dos fiéis. Em Hipona, ele ajudou Valério, sobretudo na pregação, e fundou um monastério, onde se reuniram velhos e fiéis amigos, aos quais se uniram novos adeptos.

Em 395, foi consagrado bispo. E, no ano seguinte, com a morte de Valério, Agostinho tornou-se bispo efetivo. Na pequena cidade de Hipona, ele travou grandes batalhas contra cismáticos e heréticos, nela escrevendo também os seus livros mais importantes. Daquela pequena localidade africana, com seu pensamento e a sua tenaz obra, ele determinou uma reviravolta decisiva na história da Igreja e do pensamento do Ocidente. Morreu em 430, quando os vândalos sitiavam a cidade.

Todas essas fases de sua vida e os acontecimentos a elas relacionados, em muitos aspectos, mostraram-se decisivos para a formação espiritual e a evolução do pensamento filosófico e teológico de Agostinho. Por isso, falaremos mais em pormenores desses aspectos.

a) A primeira personalidade que incidiu profundamente sobre a alma de Agostinho, sem dúvida, foi a de sua mãe Mônica (já a figura de seu pai Patrício era bastante esmalcida e evanescente). Foi ela quem, com sua firme fé e seu coerente testemunho cristão, lançou em certo sentido as bases e construiu as premissas da futura conversão do filho, sobre o qual, depois, exerceu um estímulo muito tenaz. Mônica tinha uma modesta cultura, mas possuía a força daquela fé que, na religião pregada por Cristo, mostra aos humildes as verdades que oculta dos doutos e sábios. Assim, as verdades de Cristo vistas através da forte fé da mãe constituíram o ponto de partida da evolução de Agostinho, embora por diversos anos ele não aceitasse a religião cristã católica e continuasse a procurar sua identidade em outras partes.

b) O segundo encontro fundamental foi com o *Ortensio*, de Cícero, *obra que converteu Agostinho à filosofia* quando estudava em Cartago. Nesse escrito, Cícero defendia um conceito de filosofia

entendida de modo tipicamente helenista, como *sabedoria e arte do viver que traz a felicidade.* Escreveria depois Agostinho em suas *Confissões:* "Na verdade, aquele livro mudou os meus sentimentos e tornou até diferentes as minhas preces (...) e diferentes os meus votos e os meus desejos. De repente, toda esperança humana tornou-se-me vil e eu proclamava a sabedoria imortal com incrível ardor de espírito." O ardor despertado pelo *Ortensio,* entretanto, era atenuado pelo fato de que nele Agostinho não encontrava o nome de Cristo. Escreve ele: "Pois esse nome (...) o meu coração ainda tenro havia bebido piamente junto com o leite materno e o conservava profundamente esculpido. E tudo o que estivesse sem esse nome, por mais literariamente fosse límpido e verdadeiro, não me conquistava de todo." Agostinho voltou-se então para a *Bíblia,* mas não a entendeu. O estilo com o qual estava redigida, tão diverso do estilo rico em refinamento da prosa ciceroniana, e o modo antropológico com que parecia falar de Deus velaram sua compreensão, constituindo um bloqueio insuperável.

c) Aos dezenove anos (373), Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação ao nível racional e um espaço também para Cristo. O maniqueísmo, uma religião herética fundada pelo persa Mani no século III, implicava: 1) um vivo racionalismo; 2) um marcado materialismo; 3) um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos. Eis alguns trechos do escrito *Sobre as heresias,* de Agostinho, que ilustram alguns pontos destacados dessa religião. Os maniqueístas, escreve Agostinho, afirmaram "a existência de dois princípios diversos e adversos entre si, mas, ao mesmo tempo, eternos e coeternos (...) e, seguindo outros heréticos antigos, imaginaram duas naturezas e substâncias, a do bem e a do mal. Segundo seus dogmas, afirmam que essas duas substâncias estão em luta e mescladas entre si." Como relata ainda Agostinho, a doutrina maniqueísta apresentava as formas como o bem se purifica do mal fazendo amplo uso de narrações fantásticas. O Bem é a luz, o sol e a lua são os barquinhos que levam a Deus a luz esparsa em todo o mundo e misturada ao princípio oposto. A purificação do mal pelo bem é realizada também por obra da classe dos homens "eleitos", que, juntamente com a classe dos "ouvintes", constituía a sua Igreja. Os eleitos purificavam o bem não só com uma vida pura (castidade e renúncia à família), mas também abstendo-se dos trabalhos materiais e seguindo uma alimentação especial. Os "ouvintes", que viviam uma vida menos perfeita, eram, em compensação, aqueles que forneciam o que era necessário para a vida dos "eleitos". Para os maniqueístas, Cristo foi revestido somente de *carne aparente* e, portanto, também foram aparentes

a sua morte e ressurreição. Moisés não foi inspirado por Deus, sendo um dos príncipes das trevas, razão pela qual se devia rejeitar o *Antigo Testamento*. A promessa do Espírito Santo feita por Cristo ter-se-ia realizado em Mani. Em seu dualismo extremo, os maniqueístas chegavam até mesmo a não atribuir o pecado ao livre-arbítrio do homem, mas sim ao princípio universal do mal que atua também em nós. Escreve Agostinho: "Pretendem que a concupiscência da carne (...) seja uma substância contrária (...) e que *duas almas* e *duas inteligências, uma boa e a outra má, lutam entre si no homem,* ser único, quando a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne." É evidente que o "racionalismo" dessa heresia está na eliminação da necessidade da fé, muito mais do que na explicação de toda a realidade pela pura razão. Mani era um oriental e, como tal, abria amplo espaço para a fantasia e a imaginação. Assim, sua doutrina revela-se mais próxima das teosofias do Oriente do que da filosofia dos gregos. Agostinho, conseqüentemente, logo foi colhido por muitas dúvidas. Um encontro que teve com o bispo maniqueu Fausto convenceu-o da insustentabilidade da doutrina maniqueísta. Com efeito, Fausto, que era considerado como a maior autoridade da seita naquele momento, não esteve em condições de resolver nenhuma das dúvidas de Agostinho, inclusive admitindo-o sinceramente.

d) Já em 383/384 Agostinho se afastava interiormente do maniqueísmo, ficando tentado a abraçar a filosofia da *Academia Cética,* segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento certo de nada, como já vimos (cf. acima, pp. 272-74). Mas, mais uma vez, não se sentiu em condições de seguir os céticos porque em seus escritos não encontrava o nome de Cristo. Entretanto, do maniqueísmo ainda guardava o materialismo, que lhe parecia o único modo possível de entender a realidade, e o dualismo, que lhe parecia explicar os fortes conflitos entre bem e mal que sentia em seu espírito.

e) Os encontros decisivos de Agostinho deram-se em Milão: 1) do bispo Ambrósio, ele aprendeu o modo correto de abordar a *Bíblia,* que, conseqüentemente, tornou-se-lhe inteligível; 2) a leitura dos livros dos neoplatônicos revelou-lhe a realidade do imaterial e a não-realidade do mal; 3) lendo são Paulo, por fim, apreendeu o sentido da fé, da graça e do Cristo redentor. Os antigos elos, que por tanto tempo o haviam mantido preso, romperam-se definitivamente. Dada a importância desses encontros, é necessário precisar alguns detalhes. 1) Inicialmente, Agostinho ouviu Ambrósio com interesse profissional, isto é, como um retórico que ouve outro retórico. Mas, como escreve ele nas *Confissões,* "enquanto abria o coração para acolher a eloqüência, nele entrava, ao mesmo tempo, também a verdade, mas só pouco a pouco (...):

especialmente depois que o ouvi expor e freqüentemente resolver passagens obscuras da antiga Escritura, que eu entendia ao pé da letra, permanecendo sem saída." A partir daí, o repúdio maniqueísta ao *Antigo Testamento* já lhe parecia injustificado e infundado. E mais, escreve ele ainda, "se eu conseguisse pensar uma substância espiritual, todas as complicadas construções dos maniqueus se desmantelariam". 2) Plotino e Porfírio, que Agostinho leu na tradução de M. Vitorino, sugeriram-lhe finalmente a solução das dificuldades ontológico-metafísicas em que se encontrava envolvido. Além da concepção do incorpóreo e da demonstração de que o mal não é substância, mas simples privação, Agostinho também encontrou nos platônicos muitas tangências com a Escritura, mas, mais uma vez, neles não encontrou um ponto essencial, ou seja, que Cristo morreu pela remissão dos pecados dos homens: "isso não se lê neles", escreveu. 3) Agostinho não podia encontrar em nenhum dos filósofos a verdade do Cristo crucificado pela remissão dos pecados dos homens, porque, segundo a doutrina cristã, como já recordamos, Deus quis mantê-la oculta aos sábios para revelá-la aos humildes, sendo, portanto, uma verdade que, para ser adquirida, *requer uma revolução interior, não de razão, mas de fé.* E Cristo crucificado é precisamente o caminho para operar essa revolução interior. É sobretudo com Paulo que Agostinho aprende isso, como ele próprio nos diz nas *Confissões:* "Uma coisa é vislumbrar a pátria da paz do cume de um monte cercado pelo bosque, não encontrar o caminho que leva a ela e cansar-se inutilmente por lugares impraticáveis, cercados e infestados por desertores fugitivos (...); outra coisa, porém, é encontrar-se no bom caminho, tornado seguro pela solicitude do imperador celeste, livre dos assassinos que desertaram da milícia celeste, os quais o evitam como se fosse um suplício. *Essas verdades penetravam em mim de modo maravilhoso quando eu lia as páginas do 'menor' dos teus apóstolos.*"

f) A última fase da vida de Agostinho foi caracterizada pelos debates polêmicos e pelas batalhas contra os heréticos. A polêmica contra os maniqueístas perdurou até 404. Posteriormente, Agostinho esteve empenhado predominantemente contra os donatistas, que defendiam a necessidade de não readmitir na comunidade cristã todos aqueles que, durante as perseguições, haviam cedido aos perseguidores, apostatando ou sacrificando aos ídolos, sustentando conseqüentemente a não validade dos sacramentos administrados por bispos ou padres que houvessem incorrido em tais culpas. Agostinho compreendeu muito bem que o erro de Donato e seus seguidores consistia em fazer a validade do sacramento depender da pureza do ministro e não da graça de Deus. Na conferência de bispos realizada em Cartago em 411, Agostinho

colheu os frutos de sua polêmica com uma clara vitória. A partir de 412, Agostinho polemizou particularmente contra Pelágio e seus seguidores, que sustentavam que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, *desprezando a necessidade da graça*. Em uma série de obras, santo Agostinho mostrou que a revelação cristã gira *essencialmente* em torno da necessidade da graça, ao contrário do que acreditavam os pelagianos. A sua tese triunfou no Concílio de Cartago de 417 e o papa Zózimo condenou o pelagianismo. A tese de Pelágio estava em sintonia substancial com as convicções dos gregos sobre a *autarquia da vida moral do homem*, enquanto a tese de Agostinho era de que *o cristianismo subvertia aquela convicção*. Escreve com razão M. Pohlenz: "O fato de a Igreja ter se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica — e assim começou a Idade Média."

A produção literária de Agostinho é imensa. Recordaremos somente as obras principais.

a) O período de Cassiciaco caracteriza-se pelos escritos de caráter predominantemente filosófico: *Contra os acadêmicos, A vida feliz, A ordem, Os solilóquios, A imortalidade da alma* (este último escrito em Milão). *A quantidade da alma*, escrito em Roma, é de 388. Em Tagasta (388-391) foram compostas as obras *O mestre* e *A música*. Trata-se de escritos próximos aos de Cassiciaco.

b) A sua obra-prima dogmático-filosófico-teológica é *A Trindade* (399-419).

c) A sua obra-prima apologética é *A Cidade de Deus* (413-427).

d) Os escritos exegéticos de maior destaque são: *A doutrina cristã* (396-426), os *Comentários literais ao Gênesis* (401-414), os *Comentários a João* (414-417) e os *Comentários aos Salmos*.

e) Das obras contra os maniqueístas, podem-se recordar: *Sobre os costumes da Igreja católica e os costumes dos maniqueus* (388-389), *Sobre o livre-arbítrio* (388 e 391/395), *A verdadeira religião* (390) e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* (398).

f) Dentre os escritos contra os donatistas, recordamos: *Contra a Epístola de Parmeniano* (400), *Sobre o batismo contra os donatistas* (401) e *Contra Gaudêncio, bispo dos donatistas* (419/420).

g) Fazem parte dos escritos polêmicos antipelagianos: *O espírito e a letra* (412), *Sobre a gesta de Pelágio* (417) e *A graça de Cristo e o pecado original* (418).

h) Duas obras inauguraram gêneros literários novos: as *Confissões* (397), que são uma verdadeira obra-prima também do ponto de vista literário, e as *Retratações* (426/427), em que Agostinho reexamina e retifica algumas teses contidas em sua produção anterior, que não estavam ou não lhe pareciam perfeitamente alinhadas com a fé cristã.

Um dos maiores estudiosos da Patrística, B. Altaner, deu o seguinte juízo sobre Agostinho: "O grande bispo unia em si a energia criadora de Tertuliano e a amplitude de espírito de Orígenes com o sentido eclesiástico de Cipriano, a agudeza dialética de Aristóteles com o idealismo elevado e a especulação de Platão, o sentido prático dos latinos com a flexibilidade espiritual dos gregos. Ele foi o maior filósofo da época patrística e, sem dúvida, o mais importante e influente teólogo da Igreja em geral. (...) Aquilo que Orígenes foi para a ciência teológica dos séculos III e IV Agostinho iria ser, de modo muito mais duradouro e eficaz, para toda a vida da Igreja nos séculos posteriores, até a época contemporânea. A sua influência se estendeu não só ao domínio da filosofia, da dogmática, da teologia moral e da mística, mas também à vida social e caritativa, à política eclesiástica e ao direito público. Em resumo, ele foi o grande artífice da cultura ocidental da Idade Média."

2.2. **O filosofar na fé**

Plotino mudou o modo de pensar de Agostinho, oferecendo-lhe as novas categorias que iriam romper os esquemas do seu materialismo e de sua concepção maniqueísta da realidade substancial do mal. Então, todo o universo e o homem apareceram-lhe sob uma nova luz. Mas a conversão e a fé em Cristo e em sua Igreja *mudaram também o modo de viver* de Agostinho, *abrindo-lhe novos horizontes para o seu próprio pensar.* A fé tornou-se substância de vida e pensamento e, assim, tornou-se não só o horizonte de sua vida, mas também de seu pensamento. E, estimulado e comprovado pela fé, o seu pensamento *adquiriu uma nova estatura e uma nova essência.* Nascia o filosofar-na-fé: nascia a "filosofia cristã", amplamente preparada pelos Padres gregos, mas que só iria chegar ao perfeito amadurecimento com Agostinho.

A conversão, com a conseqüente conquista da fé, foi, portanto, o eixo em torno do qual passou a girar todo o pensamento de Agostinho — e, portanto, constitui o caminho de acesso para a sua compreensão. Em sua obra *Os grandes filósofos,* K. Jaspers destacou muito bem esse ponto, escrevendo: "A conversão é o pressuposto do pensamento agostiniano. Somente na conversão é que se torna certa a fé, que não é necessitada por nada e não pode ser transmitida

através de nenhuma doutrina, mas lhe é dada em dom por Deus. *Quem não experimentou por si mesmo a conversão sempre encontrará algo de estranho em todo o pensamento que nela se fundamenta.* O que significa essa conversão? Ela não é o despertar uma vez provocado por Cícero, nem a transfiguração bem-aventurada do pensamento na espiritualidade operada por Plotino, *mas sim um acontecimento único,* que, por sua essência, é diferente no seu sentido e na sua eficácia: *consciente de ter sido atingido imediatamente pelo próprio Deus, o homem se transforma até na corporeidade do seu ser e nos objetivos que se coloca.* (...) Juntamente com o modo de pensar, muda também o modo de viver. (...) Uma tal conversão não é uma mudança de rota filosófica, que precisa ser renovada a cada dia (...), mas *um momento biograficamente datável, que irrompe na vida e lhe dá uma nova base."* E ainda: "No movimento do filosofar, do autônomo ao crente-cristão, parece tratar-se do mesmo filosofar. *E, no entanto, cada coisa é perpassada como que por uma linfa diferente e estranha (...). Agora, as antigas idéias filosóficas, por si mesmas já impotentes, tornavam-se meios para pensar, em um movimento que não acaba mais."* E, por fim, Jaspers destaca: "Acima de qualquer outra coisa (depois da conversão), o que mudou foi a avaliação da filosofia. Para o jovem Agostinho, o pensamento racional mantinha expressamente um valor preponderante. A dialética é a disciplina das disciplinas, ensina a aprender e a ensinar. Ela demonstra e destaca aquilo que é, aquilo que eu quero: ela sabe o saber. Só ela quer e pode nos tornar sábios. Agora, porém, passava a ser avaliada negativamente: *a luz interior está mais no alto (...).* Agostinho reconhece que a sua admiração anterior pela filosofia (como dialética) era absolutamente exagerada. A bem-aventurança encontra-se somente no anseio de Deus; mas essa bem-aventurança pertence somente à vida futura e o *único caminho para chegar a ela é Cristo.* Desse modo, reduziu-se o valor da filosofia (como mera dialética). O pensamento bíblico-teológico torna-se a única coisa essencial.

Será que se trata de uma forma de fideísmo? Não, Agostinho está bem distante do fideísmo, que não deixa de ser uma forma de irracionalismo. A fé não substitui nem elimina a inteligência; pelo contrário, como já acenamos, a fé estimula e promove a inteligência. A fé é um "cogitare cum assensione", um modo de pensar assentindo; por isso, sem pensamento não haveria a fé. E analogamente, por seu turno, a inteligência não elimina a fé, mas a fortalece e, de certo modo, a clarifica. Em suma: fé e razão são *complementares.* O "credo quia absurdum" é uma postura espiritual inteiramente estranha a Agostinho.

Desse modo, nascia aquela posição que, mais tarde, seria resumida nas fórmulas "credo ut intelligam" e "intelligo ut cre-

dam", fórmulas que, de resto, o próprio Agostinho antecipou na substância e em parte na forma. A origem dessas fórmulas encontra-se em *Isaías* (Is 7,9, na versão grega dos Setenta), onde se lê "se não tiverdes a fé, não podereis entender", ao que, em Agostinho, corresponde a precisa afirmação: "intellectus merces est fidei", "a inteligência é recompensa da fé". Vejamos duas passagens significativas a respeito. Na *Verdadeira Religião,* podemos ler: "Com a harmonia do criado (...) se afina também a medicina da alma, a nós ministrada pela inefável bondade da Providência divina (...). Essa medicina atua com base em dois princípios: a *autoridade* e a *razão. A autoridade exige a fé e encaminha o homem para a razão. A razão leva ao entendimento consciente. Por outro lado, nem mesmo a autoridade pode ser considerada desprovida de um fundamento racional, desde que se considere a quem se devota a fé.* E os motivos de respeito pela autoridade são mais do que evidentes *quando ela sanciona uma verdade inexpugnável até pela razão."* E, na *Trindade* (referindo-se à passagem de Isaías que mencionamos), pode-se ler: "A fé busca, a inteligência encontra. É por isso que o profeta diz: '*Se não crerdes, não compreendereis*.' Por outro lado, a inteligência busca ainda Aquele que encontrou, porque '*Deus olha para os filhos do homem para ver se há quem tenha inteligência*, quem busca a Deus', como se canta no salmo inspirado. Por isso, portanto, o homem deve ser inteligente, para buscar a Deus." Essa é a posição que Agostinho havia assumido desde a sua primeira obra de Cassiciaco, *Contra os acadêmicos,* que permanece como a marca mais autêntica do seu filosofar: "Todos sabem que *nós somos estimulados para o conhecimento pelo duplo peso da autoridade e da razão.* Assim, eu considero como definitivamente certo que não devo me afastar da autoridade de Cristo, porque não encontro outra mais válida. De resto, no que se refere àquilo que se deve alcançar com o pensamento filosófico, tenho entrementes a confiança de encontrar nos platônicos temas que não repugnem à palavra sagrada. Essa, com efeito, é a minha atual disposição: desejo aprender sem demora as razões do verdadeiro, *não só com a fé, mas também com a inteligência."* E ainda poderíamos acrescentar muitos outros textos de teor análogo.

Nessa última passagem, Agostinho refere-se aos platônicos. E, com efeito, Platão já havia compreendido que a plenitude da inteligência, no que se refere às verdades últimas, só podia se realizar através de uma revelação divina, escrevendo o seguinte: "Em se tratando dessas verdades, é impossível deixar de fazer uma destas coisas: aprender dos outros qual é a verdade, descobri-la por si mesmo ou então, se isso for impossível, aceitar, dentre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar e sobre ele, como sobre uma barcaça, enfrentar o risco da travessia do mar da

vida." E havia acrescentado, profeticamente: "A menos que não se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com menor risco, sobre uma nave mais sólida, *isto é, confiando-se a uma revelação divina."* E, para Agostinho, essa nave é o "lignum crucis", ou seja, Cristo crucificado. Diz ele: Cristo "pretendeu que passássemos através dele". E mais: "Ninguém pode atravessar o mar do século se não for carregado pela cruz de Cristo." Nisso consiste precisamente o "filosofar na fé", ou seja, a "filosofia cristã": uma mensagem que mudou por mais de um milênio o pensamento ocidental.

2.3. A descoberta da "pessoa" e a metafísica da interioridade

"E dizer que os homens vão admirar as encostas das montanhas, os vastos fluxos do mar, as amplas correntes dos rios, a extensão do oceano, o girar dos astros, *e abandonam-se a si mesmos."* Essas palavras de Agostinho, que podem ser lidas nas *Confissões* (e que tanta impressão iriam causar inclusive em Petrarca), constituem um verdadeiro programa. O verdadeiro grande problema não é o do *cosmos,* mas sim o do *homem.* O verdadeiro mistério não é o mundo, mas nós para nós mesmos: "Que profundo mistério é o homem! E, no entanto, tu, Senhor, conheces até o número dos seus cabelos, que em ti não sofrem redução. E, entretanto, é mais fácil contar os seus cabelos do que as sensações e os moventes do seu coração!"

Mas Agostinho não propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral: o que ele propõe é o problema mais concreto do *eu,* do homem como *indivíduo irrepetível,* como *pessoa,* como *indivíduo,* poder-se-ia dizer com terminologia posterior. Nesse sentido, o problema do seu eu e o de sua pessoa tornam-se significativos: "*eu* próprio me havia tornado um grande problema *(magna quaestio)* para mim"; "eu não compreendo tudo o que sou". *Como pessoa,* Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado.

Uma comparação com o filósofo grego a ele mais caro e mais próximo pode nos mostrar a grande novidade dessa atitude. Embora pregue a necessidade de nos retirarmos das coisas exteriores para o interior de nós mesmos, na alma, para encontrar a verdade, Plotino fala da alma e da interioridade do homem em abstrato, ou melhor, em geral, despojando rigorosamente a alma de sua individualidade e ignorando a questão concreta da personalidade. Plotino não apenas nunca falou de si mesmo em sua própria obra, mas também não queria falar nem aos amigos. Escreve Porfírio: "Plotino (...) tinha o aspecto de alguém que se envergonha de estar em um corpo. Em virtude dessa disposição de

espírito, *tinha reservas para falar de seu nascimento, de seus pais, de sua pátria*. Desdenhava a tal ponto sujeitar-se a posar para um pintor ou um escultor que chegou a responder a Amélio, que solicitava seu consentimento para que lhe fizesse o retrato: 'Assim, não basta arrastar este simulacro com o qual a natureza quis nos revestir: vós pretendeis ainda que eu permita deixar uma imagem mais durável desse simulacro, como se fosse algo que verdadeiramente valha a pena ver?' "

Já Agostinho fala continuamente de si mesmo. E sua obra-prima são exatamente as *Confissões*, nas quais não só fala amplamente dos seus pais, de sua terra, das pessoas que lhe eram caras, mas também põe a nu o seu espírito em todos os seus mais recônditos cantos e em todas as tensões íntimas de sua "vontade". E mais: *é precisamente nas tensões íntimas e lacerações de sua vontade, posta em confronto com a vontade de Deus, que Agostinho descobre o eu, a personalidade humana, em um sentido inédito*: "Quando eu estava decidindo servir inteiramente ao Senhor meu Deus, como havia estabelecido há muito, era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo."

Aqui, já estamos bem distantes do intelectualismo grego, que só havia deixado um escasso espaço para a "vontade". Por isso, é com razão que escreve M. Pohlenz: *"Em Agostinho, o problema do Eu nasceu de sua combatida religiosidade*: o ponto de partida é dado pela dramática laceração de sua interioridade, que tão longamente o fez sofrer, e pela contraditoriedade do seu querer, que ele só superou abdicando completamente à própria vontade em favor da vontade nele exercida por Deus. *Em comparação com o pensamento clássico, nos encontramos diante de algo absolutamente novo*. A filosofia grega não conhece essa contraditoriedade do querer determinado pelo sentimento religioso: para ela (...) a vontade não é uma força que determina autonomamente a vida, mas sim uma função ligada ao intelecto, que indica a meta a alcançar. E o próprio eu, como suporte unitário da vida (para os gregos), é um dado tão imediato da consciência *que não se torna objeto de reflexão."*

Assim, é a problemática religiosa, o confronto da vontade humana com a vontade divina, que leva à descoberta do eu como pessoa.

Na verdade, Agostinho vale-se ainda também de fórmulas gregas para definir o homem, particularmente a fórmula de gênese socrática que se tornou famosa com o *Alcebíades* de Platão, segundo a qual o homem "é uma alma que se serve de um corpo". Mas, nele, tanto o conceito de alma como o de corpo assumem um novo

significado em virtude do conceito de criação (de que falaremos adiante), do dogma da "ressurreição" e, sobretudo, do dogma da encarnação de Cristo. O corpo torna-se algo bem mais importante do que aquele "vão simulacro" de que Plotino se envergonhava, como já vimos.

Mas a novidade está sobretudo no fato de que, para Agostinho, *o homem interior é imagem de Deus e da Trindade.* E a problemática da Trindade, centrada precisamente nas três pessoas e em sua unidade substancial e, portanto, na temática específica da pessoa, iria mudar radicalmente a concepção do eu, que, *à medida que reflete as três pessoas da Trindade e sua unidade, torna-se ele próprio pessoa.* E Agostinho encontra no homem toda uma série de tríades, que refletem de vários modos a Trindade. Eis uma das passagens mais significativas a esse respeito, extraída da *Cidade de Deus*: "Embora não sejamos iguais a Deus, estando aliás infinitamente distantes dele, no entanto, como, entre as suas obras, *somos aquela que mais se aproxima de sua natureza, reconhecemos em nós mesmos a imagem de Deus, ou seja, da Santíssima Trindade,* imagem que ainda deve ser aperfeiçoada para aproximar-se sempre mais dele. Com efeito, *nós existimos, sabemos que existimos e amamos o nosso ser e o nosso conhecimento.* Em relação a essas coisas, nenhuma sombra de falsidade nos perturba. Elas não são coisas como as que existem fora de nós e que conhecemos por algum sentido do corpo, como acontece com as cores quando as vemos, com os sons quando os ouvimos, com os odores quando os cheiramos, com os sabores quando os provamos, com as coisas duras e moles quando as tocamos, cuja imagem nós esculpimos na mente e, por meio delas, somos levados a desejá-las. Sem qualquer representação da fantasia, *eu estou certíssimo de ser, de me conhecer e de me amar.* Diante dessas verdades, eu não temo os argumentos dos acadêmicos, que dizem: 'E se estiveres engnado?' *Se eu estiver enganado, isso quer dizer que existo. Quem não existe, não pode se enganar;* se eu me engano, logo, por isso mesmo *eu existo.* Assim, como eu existo à medida que me engano, como posso me enganar acerca do meu ser, quando é certo que eu existo à medida que me engano? E como eu existiria se me enganasse, mesmo na hipótese de que me engane, *não me engano no conhecer que existo.* Daí, segue-se que *nem mesmo no conhecer de conhecer-me não me engano.* Com efeito, assim como conheço que existo, também conheço que me conheço. E, quando amo essas duas coisas (o ser e o conhecer-me), *acrescento a mim, cognoscente, esse amor como um terceiro elemento,* de não menor valor. E também não me engano no amar-me a mim mesmo, porque não posso enganar-me naquilo que amo. E, ainda que aquilo que amo fosse falso, seria verdadeiro que eu amo coisas falsas, mas não seria falso que eu amo."

Assim, Deus se espelha na alma. E "alma" e "Deus" são os pilares da "filosofia cristã" agostiniana. Não é indagando o mundo mas sim escavando a alma que se encontra Deus. As marcas da alma são marcas de Deus. Como bem diz E. Gilson: "Conhecer-se a si mesmo, como convida a fazer o conselho de Sócrates, significa (segundo Agostinho) conhecer-se como imagem de Deus. Nesse sentido, o nosso pensamento é recordação de Deus, o conhecimento que o encontra é inteligência de Deus e o amor que procede de um e de outro é amor de Deus. Assim, há no homem algo de mais profundo que o homem. Aquilo que permanece recôndito do seu pensamento (*abditum mentis)* nada mais é do que o segredo inexaurível de Deus mesmo. E, como a sua, a nossa vida interior mais profunda nada mais é do que o desdobrar-se, dentro de si mesmo, do conhecimento que um pensamento divino tem de si e do amor que tem de si."

2.4. A **verdade e a iluminação**

Nessa temática alma-Deus, o papel de alicerce é desempenhado pelo conceito de "verdade", ao qual Agostinho agregou uma série de outros conceitos fundamentais. Uma passagem contida em *A verdadeira religião,* que se tornou muito célebre, ilustra perfeitamente essa função do conceito de verdade: "Não busques fora de ti (...); entra em ti mesmo. A verdade está no interior da alma humana. E, se achares mutável a tua natureza, transcende-te a ti mesmo. Deves notar, porém, que, transcendendo-te a ti mesmo, tu estás transcendendo a alma raciocinante, de modo que o termo da transcendência deve ser o princípio onde se acende o próprio lume do raciocínio. E, efetivamente, onde chega um bom raciocinar senão à verdade? A verdade não é algo que se constrói à medida que o raciocínio avança; ao contrário, ela é um termo prefixado, uma meta na qual nos detemos depois de ter raciocinado. Nesse ponto, um perfeito acordo final conclui tudo: sintoniza-te com ele. Convence-te de que não és tu aquilo que é a verdade: a verdade não busca a si própria, mas és tu, distinto dela, que a buscas — naturalmente, não no espaço sensível, mas com a sensação da alma —; e eis-te junto a ela, para que o homem interior una-se ao próprio hóspede interno, em um transporte de felicidade máxima e espiritual."

Mas vejamos melhor como é que o homem chega à verdade.

A argumentação mais conhecida é a que está contida na passagem citada, da qual Agostinho fornece múltiplas e variadas formulações. A dúvida cética derruba-se a si mesma, pois, no momento mesmo em que pretende negar a verdade, a reafirma: *"si fallor, sum";* se duvido, precisamente para poder duvidar, existo e estou certo de pensar. Com essa argumentação, Agostinho sem

dúvida antecipou o cartesiano "cogito, ergo sum", embora os objetivos específicos a que visa sejam diferentes dos de Descartes.

Mais globalmente, Agostinho interpreta o processo cognoscitivo do modo seguinte:

a) Como Plotino já havia ensinado, a sensação não é uma alteração sofrida pela alma. Os objetos sensoriais agem sobre os sentidos. Essa alteração do corpo não escapa à alma, que, conseqüentemente, "atua", extraindo, não do exterior, mas do interior de si mesma, aquela representação do objeto que é a sensação. Assim, na sensação o corpo é passivo, ao passo que a alma é ativa.

b) Mas a sensação é apenas o primeiro degrau do conhecimento. Com efeito, a alma mostra a sua espontaneidade e a sua autonomia em relação às coisas corpóreas, à medida que as "julga" com a razão — *e as julga com base em critérios que contêm um "algo mais" em relação aos objetos corpóreos.* Estes, com efeito, são *mutáveis e imperfeitos,* ao passo que os critérios segundo os quais a alma julga são *imutáveis e perfeitos.* E isso se mostra do modo mais evidente quando julgamos os objetos sensíveis em função de conceitos matemáticos ou geométricos, ou mesmo estéticos, ou quando julgamos as ações em função de parâmetros éticos. Os conceitos matemático-geométricos que aplicamos aos objetos são *necessários, imutáveis e eternos,* ao passo que os objetos são *contingentes, mutáveis e corruptíveis.* O mesmo vale para os conceitos de unidade e proporção, que aplicamos aos objetos quando os avaliamos esteticamente. Mas eis uma bela passagem de *A verdadeira religião:* "Graças à simetria, o conjunto de toda obra de arte revela-se íntegro e belo. Ora, essa simetria exige uma correspondência das partes com o todo, de modo que elas se reúnam em *unidade* não menos por sua desigualdade proporcional quanto por sua igualdade. *Mas ninguém conseguiria descobrir a igualdade ou desigualdade absoluta dentro dos objetos observados; por mais que os observasse com grande atenção, ninguém ousaria concluir que este ou aquele corpo possui, por si mesmo, o puro e autêntico princípio unitário.* Com efeito, todo corpo sofre acontecimentos que alteram o seu aspecto e a sua posição e é resultado de uma dada justaposição de partes, cada qual distinta em seu lugar e distinguindo a posição do corpo no espaço. *O critério originário da igualdade e da proporção, vale dizer, o autêntico e fundamental princípio da unidade, deve portanto ser buscado em outro lugar que não nos corpos.* Ele não é um ponto que possa ser captado pelo órgão da visão nem por qualquer outro sentido corpóreo, *porque só pode ser captado pela mente.* Não se poderia nunca reconhecer nos corpos nenhuma simetria ou proporção e nunca se poderia dar nenhuma demonstração do quanto eles distam da perfeição *se a inteligência já não conhecesse antecipadamente o cânon da per-*

feição incriada. Tudo aquilo que nos aparece dotado de beleza no mundo sensível, trate-se do belo da natureza como do belo da arte, continua sendo fenômeno, circunscrito no espaço e no tempo, como são precisamente circunscritos os corpos e os movimentos dos corpos: *já a igualdade e a unidade, enquanto só são suscetíveis de intuição mental enquanto ditam a norma do juízo de beleza aplicado pela mente aos corpos conhecidos por meio dos sentidos, não possuem extensão especial nem vicissitude temporal."*

c) Surge, então, o seguinte problema: *de onde a alma deriva esses critérios de conhecimento* com que julga as coisas e que são superiores às coisas? Será que ela mesma os produz? Certamente que não, porque, mesmo sendo superior aos objetos físicos, ela própria é *mutável,* ao passo que tais critérios são *imutáveis e necessários:* "Enquanto o princípio valorativo (...) ilustrado, que preside o juízo (...), é imutável, a mente humana, embora lhe seja concedido operar esse princípio, é suscetível de mutação e erro. Por isso, é necessário concluir que, *acima de nossa mente, existe uma Lei que se chama Verdade.* E não há dúvida de que existe uma natureza imutável, superior à alma humana (...). A alma, portanto, mesmo sentindo-se superior aos objetos aos quais aplica o seu próprio juízo, não apenas não pode ignorar que não foi ela a inventar e regular o princípio judicante que lhe serve para reconhecer a forma e os movimentos dos corpos, mas também, conseqüentemente, deve inclinar-se à superioridade do valor do qual ela extrai o critério de seus próprios juízos e do qual ela não pode em absoluto se constituir juiz." Assim, o intelecto humano encontra a verdade como objeto superior a ele, com ela julga, *mas por ela é julgado.* A verdade é a medida de todas as coisas e o próprio intelecto é "medido" em relação a ela.

d) Essa verdade que captamos com o puro "intelecto" é constituída pelas Idéias, que são "rationes intelligibiles incorporalesque rationes", as supremas realidades inteligíveis de que já falava Platão. Agostinho sabe muito bem que o termo "Idéia" em sentido técnico foi introduzido por Platão e que a teoria das Idéias é tipicamente platônica, mas mostra-se convencido de que os filósofos anteriores delas tenham tido algum conhecimento, porque "o valor das Idéias é tal que ninguém pode ser filósofo se delas não tem conhecimento". As Idéias, diz Agostinho, "são as formas fundamentais ou razões estáveis e imutáveis das coisas (...) e, embora não nasçam nem morram, é pelo seu modelo que se constitui e forma tudo aquilo que (...) nasce e morre", ou seja, elas são o parâmetro pelo qual toda coisa é feita.

Entretanto, Agostinho reforma Platão em dois pontos: 1) faz das Idéias os pensamentos de Deus (como já haviam feito, embora

de modos diferentes, Fílon, os medioplatônicos e Plotino); 2) rejeita a doutrina da reminiscência, ou melhor, o repensar *ex novo*. Sobre o primeiro ponto, devemos destacar que Agostinho transforma a doutrina das reminiscência *na célebre doutrina da "iluminação"*. E essa transformação se impunha no contexto geral do criacionismo, que está na base da doutrina agostiniana. Rejeitando explicitamente a formulação platônica da reminiscência, que supõe a preexistência da alma, excluindo a possibilidade do criacionismo, escreve Agostinho na *Trindade:* "Ao contrário, é preciso considerar que a natureza da alma intelectiva *foi feita de modo que, unida às coisas inteligíveis, segundo a ordem natural disposta pelo Criador, as percebe em uma luz incorpórea especial,* do mesmo modo que o olho carnal percebe aquilo que o circunda na luz corpórea, *tendo sido criado capaz para essa luz e para ela ordenado."* Nos *Solilóquios*, pode-se ler: "E agora, com base em meu ensinamento, na proporção que a situação atual o exige, aprende alguma coisa acerca de Deus a partir da semelhança com os sensíveis. Deus é inteligível e inteligíveis são também os princípios das disciplinas, mas com notáveis diferenças. Com efeito, tanto as qualidades corpóreas como a luz são visíveis, mas as qualidades corpóreas não podem ser vistas se não forem iluminadas pela luz. Assim, deve-se considerar que também os conceitos relativos às ciências, que quem quer que entenda considera *absolutamente verdadeiros, não podem ser entendidos se não forem,* por assim dizer, *iluminados por um sol próprio.* Portanto, do mesmo modo como três coisas podem ser observadas nesse sol — que existe, que brilha e que *ilumina* — também em Deus inefável, que tu queres conhecer, há em certo sentido três princípios: que existe, que é ser inteligível e que *torna inteligíveis todas as outras coisas."*

Os intérpretes tiveram muito trabalho para entender essa teoria da "iluminação", porque, para interpretá-la, referiam-se a desdobramentos *posteriores* da doutrina do conhecimento, introduzindo temas e problemas estranhos a Agostinho. Na realidade, a doutrina agostiniana é a doutrina platônica transformada com base no criacionismo e a similitude da luz é aquela já usada por Platão *em a República,* conjugada com a da luz de que falam as Sagradas Escrituras. Da mesma forma que Deus, que é puro Ser, com a criação transmite o ser às outras coisas, assim, analogamente, enquanto é Verdade, transmite às mentes a capacidade de conhecer a Verdade, produzindo uma metafísica marcada pela própria Verdade nas mentes. Deus cria como Ser, nos ilumina como Verdade, nos atrai e nos dá a paz como Amor.

Deve-se destacar ainda um último ponto: Agostinho insiste no fato de que só a *mens,* a parte mais elevada da alma, chega ao

conhecimento das Idéias. E diz mais: para essa visão, "não é toda e qualquer alma que é apta, mas *somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem o olho santo, puro e sereno com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias.*" Trata-se do antigo tema da "purificação" e da "assimilação" ao divino como condição de acesso ao Verdadeiro, que havia sido desenvolvido sobretudo pelos platônicos, mas que em Agostinho recebe as valências evangélicas da boa vontade e da pureza de coração. *A pureza da alma torna-se uma condição necessária para a visão da Verdade, bem como para a sua fruição.*

2.5. **Deus**

Ao alcançar a Verdade, o homem também alcança Deus — ou será que Deus está ainda acima da Verdade? Agostinho entende a "Verdade" em muitos significados. Quando a entende em seu significado mais forte, ou seja, como Verdade suprema, ela coincide com Deus e com a segunda pessoa da Trindade. Escreve ele: "Aliás, pelo próprio fato de que a Verdade suprema não é inferior ao Pai, sendo co-natural a ele, não apenas os homens, mas nem mesmo o Pai julga *sobre* a Verdade: tudo aquilo que ele julga, o julga *pela* Verdade. (...) Compreende, portanto (...), ó alma, (...) se puderes, que Deus é Verdade."

Conseqüentemente, *a demonstração da existência da certeza e da Verdade coincide com a demonstração da existência de Deus.* Como os estudiosos já observaram há tempos, todas as provas que Agostinho fornece da existência de Deus, em última análise, reduzem-se ao esquema das argumentações já expostas: passa-se primeiro da exterioridade das coisas à interioridade do espírito humano, depois da Verdade que está presente no espírito ao Princípio de toda verdade, que é precisamente Deus.

Mas também há em Agostinho outros tipos de provas, que vale à pena referir.

Em primeiro lugar, recordemos a prova, já bem conhecida dos gregos, que, partindo das características de perfeição do mundo, remonta ao seu artífice. Na *Cidade de Deus,* podemos ler: "Deixando de lado inclusive o testemunho dos profetas, o próprio mundo, com sua ordenadíssima variedade e mutabilidade e com a beleza de todos os objetos visíveis, proclama tacitamente ter sido feito — e feito por Deus, inefável e invisivelmente grande, inefável e invisivelmente belo."

Uma segunda prova é a conhecida com o nome de "consensus gentium", também já presente nos pensadores da Antigüidade

pagã: "É tal o poder do verdadeiro Deus que ele não pode permanecer totalmente oculto à criatura racional, desde que ela tenha começado a fazer uso da razão. Excetuando-se alguns homens, cuja natureza é completamente corrupta, *toda a espécie humana* confessa que Deus é criador do mundo."

Uma terceira prova é extraída dos diversos graus do bem, a partir dos quais se remonta ao primeiro e supremo Bem, que é Deus. Na *Trindade,* pode-se ler: "Certamente tu só amas o bem, porque boa é a terra com suas altas montanhas, as moduladas colinas, os planos campos; bom é o sítio ameno e fértil, boa a casa ampla e luminosa, com cômodos dispostos em proporções harmoniosas; bons os corpos animais dotados de vida; bom o ar temperado e salubre; bom o alimento saboroso e sadio; boa a saúde, sem sofrimentos nem cansaços; boa é a face do homem, harmoniosa, iluminada por um suave sorriso e vivas cores; boa é a alma do amigo, pela doçura de compartilhar os mesmos sentimentos e a fidelidade da amizade; bom é o homem justo e boas são as riquezas, que nos ajudam a ir vivendo; bom é o céu, com o sol, a lua e as estrelas; bons são os Anjos, por sua santa obediência; boa é a palavra que instrui de modo agradável e impressiona de modo conveniente quem a escuta; bom é o poema harmonioso pelo seu ritmo e majestoso por suas sentenças. O que mais alcançar? Por que prosseguir ainda nessa enumeração? *Isto é bom, aquilo é bom. Suprime o* isto *e o* aquilo *e contempla o próprio bem, se puderes: então verás a Deus, que não recebe a sua bondade de outro bem, mas é o Bem de todo bem.* Com efeito, dentre todos esses bens — os que eu recordei ou outros que se vê ou se imagina —, não podemos dizer que um é melhor que o outro, quando julgamos segundo a verdade, se não estivesse impressa em nós a noção do próprio bem, norma segundo a qual declaramos boa uma boa coisa e preferimos uma coisa à outra. É assim que nós devemos amar a Deus: não como este ou aquele bem, mas como o próprio Bem."

Esta última prova termina com o "amor a Deus". E isso é verdadeiramente paradigmático. Agostinho não demonstra Deus como, por exemplo, o demonstra Aristóteles, ou seja, com intenções puramente intelectuais e a fim de explicar o cosmos, mas sim para "fruir a Deus" *(frui Deo),* para preencher o vazio do seu espírito, para pôr fim à inquietude do seu coração, para ser feliz. Contrariamente ao que pensava Plotino, só há verdadeira felicidade na outra vida, não sendo possível nesta. Mas mesmo nesta terra podemos ter uma pálida imagem daquela felicidade. Com efeito, é muito significativo que, nas *Confissões,* Agostinho recorra até mesmo ao vocabulário das *Enéadas* para descrever o momento de êxtase que alcançou em Óstia, juntamente com a mãe, ao contemplar

Deus. Também significativos são o esvaziamento metafísico de toda dimensão física e o despojamento de toda alteridade, feitos de modo plotiniano, embora com um *pathos* espiritual mais ardente e carregado de novos significados, que encontramos, por exemplo, nesta passagem das *Confissões* sobre a fruição de Deus, um dos mais belos escritos de Agostinho: "Mas o que amo, amando-Te? Não uma beleza corpórea, não uma graça transitória, não um fulgor como o da luz, que agrada a estes olhos, não doces melodias de cantos de todo tipo, não o suave perfume de flores, de ungüentos e de aromas, não o maná e o mel, não membros joviais ao amplexo carnal. Não são essas coisas que amo, amando o meu Deus. E, no entanto, por assim dizer, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um amplexo quando amo o meu Deus: luz, voz, perfume, alimento e amplexo do homem interior que está em mim, onde resplandece em minha alma uma luz que não se dissipa no lugar, onde ressoa uma voz que o tempo não rouba, onde exala um perfume que o vento não dispersa, onde provo um sabor que a voracidade não reduz, onde me aperta um amplexo que a saciedade nunca dissolve. É isso o que eu amo quando amo o meu Deus."

Ser, Verdade, Bem (e Amor) são os atributos essenciais de Deus para Agostinho. Sobre o segundo e o terceiro já falamos. O primeiro é ilustrado por Agostinho da seguinte maneira na *Cidade de Deus:* cada qual poderá compreender melhor a Deus "quanto mais puder compreender as palavras ditas por Deus através do anjo, quando enviou Moisés aos filhos de Israel: 'Eu sou Aquele-que-é.' Deus, que é *suma essência,* isto é, o *sumo ser* e, por isso, *imutável,* deu o ser às coisas por ele criadas do nada, mas não o sumo ser que ele é: a algumas deu uma natureza mais perfeita, a outras uma natureza menos perfeita, de modo que a natureza dos seres apresenta uma gradação. E, da mesma forma que do saber se tem a ciência, do ser se tem a 'essência', um termo novo, do qual os antigos escritores latinos não fizeram uso, mas que é usado em nosso tempo para que não falte à nossa língua aquilo que os gregos chamam *ousía.* Com efeito, essa palavra deriva do verbo grego que significa *ser* para indicar a *essência."* E, na *Trindade,* ele precisa: "Chama-se Deus de 'substância' impropriamente, para dar a entender, através de um nome mais comum, que ele é 'essência', um termo justo e próprio, tanto que talvez só Deus pode ser chamado de 'essência'. Com efeito, *só ele verdadeiramente 'é', porque é imutável.* E foi precisamente com esse nome que ele se autodefiniu para o seu servo Moisés quando lhe disse 'Eu sou Aquele-que-é. Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU enviou-me a vós'. Entretanto, seja chamando-se de 'essência', termo próprio, seja chamando-se substância, termo impróprio, ambos esses termos são 'absolutos' e não relativos."

De todo modo, permanece claro para Agostinho que é impossível para o homem uma definição da natureza de Deus e que, em certo sentido, Deus "scitur melius nesciendo", no sentido que é mais fácil saber aquilo que ele *não é* do que aquilo que ele é: "Quando se trata de Deus, o pensamento é mais verdadeiro do que a palavra e a realidade de Deus mais verdadeira do que o pensamento."

Os próprios atributos mencionados (e todos os outros atributos positivos que se possam citar de Deus) não devem ser entendidos como propriedade de um sujeito, mas como *coincidentes com a sua própria essência:* "Deus recebe uma quantidade de atributos: grande, bom, sábio, bem-aventurado, veraz e toda outra qualidade que não seja indigna dele. Mas a sua grandeza é o mesmo que a sua sabedoria (no sentido que ele não é grande pelo volume, mas pela potência); a sua bondade é o mesmo que a sua sabedoria e grandeza; a sua própria veracidade se identifica com todos esses atributos. Assim, em Deus, ser bem-aventurado outra coisa não é do que ser grande, sábio, verdadeiro, bom ou simplesmente 'ser'." Melhor ainda é afirmar atributos positivos de Deus, negando o negativo da finitude categorial que os acompanha: "Concebemos Deus (...) bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem necessidade (daquilo que cria), o primeiro lugar sem colocação, contendo todas as coisas mas sem exterioridade, todo presente em toda parte mas sem lugar, sempiterno sem tempo, autor das coisas mutáveis mesmo permanecendo absolutamente imutável e sem sofrer qualquer coisa." Deus é todo o positivo que se encontra na criação, sem os limites que nela existem, resumido no atributo da imutabilidade e expresso na fórmula com que ele se indicou a si mesmo: EU SOU AQUELE-QUE-É.

2.6. A Trindade

Mas, para Agostinho, Deus é Trindade. E a esse tema ele dedica um dos seus livros mais profundos, a sua obra-prima doutrinária.

a) O conceito básico sobre o qual ele sustenta a sua interpretação é o seguinte: "Para falar do inefável, para que de algum modo pudéssemos expressar aquilo que de modo algum se pode explicar, os nossos gregos usaram esta expressão: 'uma essência, três substâncias'. Já os latinos disseram: 'uma essência ou substância, três Pessoas', porque (...), em latim, essência e substância são considerados sinônimos." Essa igualdade de substância faz com que não se possa considerar o Pai como Deus por excelência, ou seja, em um sentido privilegiado (como o consideraram muitos gregos), mas sim considerar Deus, em sentido absoluto, como Pai *e* Filho *e*

Espírito. O Pai, o Filho e o Espírito "são inseparáveis no ser e, da mesma forma, operam inseparavelmente"; *"a Trindade mesma é o único e verdadeiro Deus"*. Assim, não há diferença hierárquica nem diferença de funções na Trindade, mas *absoluta igualdade.*

b) Agostinho realiza a distinção entre as Pessoas *com base no conceito de relação,* que se tornou muito célebre. Na *Cidade de Deus,* ele resume essa sua doutrina das relações dizendo que a natureza do Bem é una e idêntica no Pai, no Filho e no Espírito Santo e acrescentando o seguinte: "O Espírito Santo é *distinto mas não diverso,* porque igualmente simples e igualmente Bem eterno e imutável. E essa Trindade é um só Deus, não tirando de Deus a simplicidade. Assim, nós não dizemos ser simples a natureza do Bem porque nela exista só o Pai, só o Filho ou só o Espírito Santo ou porque essa Trindade seja tal apenas de nome, sem a real existência das Pessoas (como acreditavam os heréticos sabelianos), mas sim porque *é aquilo que tem, exceto nas relações entre uma e outra Pessoa.* Assim, certamente, o Pai *tem* Filho, mas *não é* o Filho, o Filho *tem* Pai, mas *não é* o Pai." Mas, naturalmente, a passagem basilar pode ser lida na *Trindade,* que transcrevemos por inteiro porque, além de chave para entender a doutrina agostiniana, constitui um marco da teologia ocidental: "Em Deus, nada tem significado acidental, porque nele não há acidente; e, no entanto, nem tudo o que se prega sobre ele prega-se segundo a substância. Nas coisas *criadas* e mutáveis, aquilo que não se prega em sentido *substancial* só pode ser pregado em sentido acidental (...). Mas, em Deus, nada se prega em sentido acidental, porque nele não há nada de mutável; e, no entanto, nem tudo o que se prega prega-se em sentido substancial. Com efeito, fala-se às vezes de Deus *segundo a relação:* desse modo, o Pai é dito em relação ao Filho e o Filho em relação ao Pai *e essa relação não é acidental,* porque um é sempre Pai e o outro é sempre Filho. 'Sempre' não no sentido de que o Pai não deixe de ser Pai a partir do momento do nascimento do Filho ou porque a partir desse momento o Filho não deixe de ser Filho, mas sim no sentido de que o Filho nasceu desde sempre e nunca começou a ser Filho. Porque, se houvesse começado em um determinado tempo a ser Filho e um dia deixasse de sê-lo, essa seria uma denominação acidental. Por outro lado, se o Pai fosse chamado Pai em relação a si mesmo e não em relação ao Filho e se o Filho fosse chamado Filho em relação a si mesmo e não em relação ao Pai, um seria chamado Pai e o outro Filho em sentido substancial. Mas, como o Pai só é chamado Pai porque tem um Filho e o Filho só é chamado Filho porque tem um Pai, *não se trata de determinações que digam respeito à substância.* Nem um nem outro refere-se a si mesmo, mas um ao outro. *E essas determinações dizem respeito à relação e não são de ordem acidental,* porque aquilo que se chama

Pai e aquilo que se chama Filho são eternos e imutáveis. Embora *não* seja a mesma coisa ser Pai e ser Filho, eis por que *a substância não é diversa, porque essas denominações não pertencem à ordem da substância, mas sim da relação, relação que não é acidental, porque não é mutável."*

c) Um terceiro ponto fundamental da doutrina trinitária agostiniana consiste nas analogias triádicas que ele descobre no criado, as quais, de simples *vestigia* da Trindade nas coisas e no homem exterior, tornam-se, na alma humana, verdadeira *imagem* da própria Trindade, como já vimos. Entre as muitas analogias, recordemos duas. Todas as coisas criadas apresentam *unidade, forma e ordem,* tanto as coisas corpóreas como as almas incorpóreas. Ora, assim como das obras nós remontamos ao Criador, que é Deus uno e trino, nós podemos considerar essas três características como *vestigia* de si deixados pela Trindade em sua obra: "É na Trindade, com efeito, que se encontra a fonte suprema de todas as coisas, a beleza perfeita, a alegria completa. Assim, essas três coisas parecem se determinar reciprocamente e, em si mesmas, são infinitas. Só que, aqui, nas coisas corpóreas, uma coisa só não é igual a três coisas juntas e duas coisas não são mais que uma só, ao passo que *na suprema Trindade, uma coisa só é tão grande quanto três coisas juntas e duas não são maiores do que uma.* Ademais, elas são infinitas em si mesmas. Assim, *cada uma delas está em cada uma das outras, todas estão em cada uma, cada uma em todas, todas em todas e todas são uma só coisa."* Analogamente, em um nível mais alto, a mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que *é* mente e, como tal, *conhece-se* a si mesma e *ama-se* a si mesma: "Assim, a mente, o seu conhecimento e o seu amor são três coisas. E essas três coisas nada mais são do que uma e, quando são perfeitas, são iguais." Na investigação das analogias trinitárias do espírito humano está uma das maiores novidades de Agostinho em relação a esse tema. O conhecimento do homem e o conhecimento de Deus Uno-Trino iluminam-se mutuamente, quase que como num espelho, de modo admirável, realizando perfeitamente o projeto do filosofar agostiniano: conhecer Deus e a própria alma, Deus através da alma, a alma através de Deus.

2.7. A criação, as Idéias como pensamentos de Deus e as razões seminais

O problema metafísico que mais havia preocupado os antigos era o da derivação do múltiplo do Uno: por que e como os múltiplos derivaram do Uno (ou de algumas realidades originárias)? Por que e como, do Ser que não pode não ser, nasceu também o devir, que

implica a passagem de ser a não ser e vice-versa? Ao tentar resolver esses problemas, nenhum dos antigos filósofos chegou ao conceito de criação, que, como sabemos, é de origem bíblica. Os platônicos foram os filósofos que chegaram às posições menos distantes do criacionismo. Entretanto, mesmo assim, ainda permaneceu significativa a distância entre as suas posições e o criacionismo bíblico. No *Timeu,* Platão havia introduzido a figura do Demiurgo. Entretanto, embora sendo racional, livre e motivada pela causa do bem, a atividade do demiurgo é gravemente limitada, tanto acima como abaixo dele: acima do demiurgo está o mundo das Idéias, que o transcende e no qual ele se inspira como em um modelo; abaixo, ao contrário, está a *chora* ou matéria informe, também eterna como as Idéias e como o próprio demiurgo. A obra do demiurgo, portanto, é obra de fabricação e não de *criação,* porque pressupõe *como preexistente* e independente aquilo de que se vale para construir o mundo. Plotino, no entanto, deduziu as Idéias e a própria matéria do Uno, muito engenhosamente, do modo como vimos (cf. pp 342-346). Todavia, seu impulso o levou aos limites de um verdadeiro acosmismo e, oportunamente reformadas, as suas categorias poderiam servir para interpretar a dialética trinitária, mas não para interpretar a criação do mundo.

A solução criacionista, que, para Agostinho, é ao mesmo tempo verdade de fé e de razão, revela-se de uma clareza exemplar. A criação das coisas se dá *do nada (ex nihilo),* ou seja, não *da substância* de Deus nem *de algo que preexistisse* (a fórmula que posteriormente se tornaria canônica seria *ex nihilo sui et subiecti).* Com efeito, explica Agostinho, uma realidade pode derivar de outra de três modos: a) *por geração,* caso em que deriva da própria substância do gerador como o filho deriva do pai, constituindo algo de idêntico ao gerador; b) *por fabricação,* caso em que a coisa que é fabricada deriva de algo preexistente fora do fabricante (de uma matéria), como ocorre com todas as coisas que o homem produz; c) *por criação a partir do nada* absoluto, ou seja, *não* da própria substância *nem* de uma substância externa.

O homem sabe "gerar" (os filhos) e sabe "produzir" (os *artefacta),* mas não sabe "criar", porque é um ser finito. Deus "gera" de sua própria substância o Filho, que, como tal, é idêntico ao Pai, ao passo que "cria" o cosmos do nada. Portanto, há uma diferença enorme entre "criação" e "geração", porque, diferentemente da primeira, esta última pressupõe o vir (a ser) por outorga de ser por parte do criador para "aquilo que absolutamente não existia". E tal ação é um "dom divino" gratuito, devido à livre vontade e à bondade de Deus, além de sua infinita potência.

Uma passagem da *Cidade de Deus* estabelece exemplarmente o conceito de Deus como criador absoluto: "Assim, nós não

apenas não chamamos os agricultores como criadores de um fruto qualquer (...), mas também não chamamos de criadora nem mesmo a terra, embora ela pareça a mãe fecunda de todas as coisas (...). E não devemos nem mesmo chamar a mãe de criadora de seus próprios filhos (...). Apenas Deus é criador de tais criaturas, diversamente concretizadas em sua geração. Somente Deus, a potência oculta que penetra em cada coisa com sua presença, *faz ser* tudo aquilo que *é* de qualquer modo, porque, se ele não o fizesse, não haveria nem isto nem aquilo, aliás, *nem poderia ser.* Por isso, se dizemos que as cidades de Roma e Alexandria não tiveram por fundadores os pedreiros e arquitetos que lhes deram a forma externa, mas sim Rômulo e Alexandre, por cuja *vontade, conselho e ordem* foram construídas, com muito mais razão devemos afirmar que *só Deus é criador das naturezas, já que ele não faz nada senão com a matéria que ele mesmo criou e não tem por artífices senão aqueles que ele próprio criou. E, no momento em que ele, por assim dizer, retirasse das coisas a sua virtude criadora, elas deixariam de ser, assim como não existiam antes que existissem.* Mas digo 'antes' na eternidade, não no tempo."

Esta última observação esclarece um segundo ponto essencial: ao criar o mundo do nada, *Deus criou, juntamente com o mundo, o próprio tempo.* Com efeito, o tempo está estruturalmente ligado ao movimento; mas não há movimento antes do mundo, só *com* o mundo.

Esta tese já fora (quase literalmente) antecipada por Platão no *Timeu* (cf. p.144), só que em Agostinho ela simplesmente é mais bem fundamentada e mais bem explicada. Assim, "antes do mundo" não havia um "antes temporal", *porque não havia tempo:* o que havia (aliás, seria necessário dizer "há") era *o eterno,* que é como que um infinito presente atemporal (sem transcorrência nem distinção de "antes" e "depois"). Mas da questão do tempo falaremos adiante.

As Idéias têm um papel essencial na criação. Mas, de paradigmas absolutos fora e acima da mente do demiurgo, como eram em Platão, elas se transformam, como já dissemos, em "pensamentos de Deus" (como já ocorria em Fílon, nos medioplatônicos e nos neoplatônicos) ou ainda no "Verbo de Deus". Agostinho declara a teoria das Idéias como um pilar absolutamente fundamental e irrenunciável, porque está intrinsecamente vinculada à doutrina da criação. E, em *Questões sobre as idéias,* escreve textualmente: "Quem é que, sendo religioso e formado na verdadeira religião, mesmo que ainda não possa intuir as Idéias, ousaria negar a sua existência? Ao contrário, afirmará que tudo aquilo que existe, isto é, todas as coisas que têm seu gênero determinado por uma natureza própria para poderem existir, foram criadas por Deus. E por obra sua vive tudo aquilo que tem vida, toda a conservação do

universo, a própria ordem com a qual as coisas mutáveis seguem o seu curso temporal em uma determinada medida, tudo isso está contido e é governado pelas leis do Altíssimo. Ora, uma vez que isso está estabelecido e admitido, quem ousaria dizer que Deus criou todas as coisas irracionalmente? E, como isso não pode ser dito nem crido, conclui-se então que toda coisa foi criada segundo a razão. Mas seria absurdo pensar que o homem foi criado segundo a mesma razão ou Idéia do cavalo. Portanto, cada coisa foi criada segundo uma razão ou Idéia própria. *E onde se deve pensar que estejam essas razões ou Idéias senão na mente do Criador?* Com efeito, Deus não podia olhar para algo fora de si para, com base nesse modelo, criar aquilo que criava: seria um sacrilégio pensá-lo. Ora, se *essas razões de todas as coisas criadas ou por criar estão contidas na mente divina,* se na mente divina não pode haver nada que não seja eterno e imutável e se essas razões fundamentais das coisas são aquilo que Platão chamava de Idéias, então não apenas as Idéias existem, mas também *são a verdadeira realidade,* porque são eternas e imutáveis e porque *tudo aquilo que existe é pela participação nelas que existe,* qualquer que seja o seu modo de ser."

Mas a posição assumida por Agostinho a esse respeito é ainda mais articulada do que revela essa passagem, porque, para explicar a criação, além da teoria das Idéias, ele utiliza também a teoria das "razões seminais", criada pelos estóicos e posteriormente retomada e reelaborada em bases metafísicas por Plotino. A criação do mundo ocorre de modo simultâneo. Mas Deus não cria a totalidade das coisas possíveis como já concretizadas: ele insere no criado as "sementes" ou "germes" de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolvem-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias. Em suma: *juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as posssibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa.* E a evolução do mundo ao longo do tempo outra coisa não é do que a concretização e a realização de tais "razões seminais".

Essa doutrina é desenvolvida com uma certa amplitude no *Comentário literal ao Gênesis,* sendo retomada em outras obras, especialmente na *Trindade,* de onde extraímos duas belas passagens de resumo: "É preciso (...) ter presente que, nos vários elementos do nosso mundo, estão ocultas *'sementes' misteriosas* de todas as coisas que nascem material e visivelmente. Com efeito, uma coisa são as sementes dos vegetais e animais *visíveis* aos nossos olhos e *outra coisa são as sementes misteriosas* com que, por ordem do Criador, a água produziu os primeiros peixes e os primeiros voláteis e a terra os seus primeiros brotos e os primeiros animais segundo a sua espécie." E ainda: "Assim, uma coisa é

construir e governar a criação do centro e do cume do cerne das causas — coisa própria e exclusiva do único criador, Deus — e outra coisa é intervir de fora, segundo as forças e os meios por ele distribuídos, para trazer à luz, neste ou naquele momento, desta ou daquela maneira, *aquilo que já está criado.* Sem dúvida, *todas as coisas que nós vemos já foram criadas originária e fundamentalmente em uma espécie de trama dos elementos,* mas é preciso a ocasião favorável para que venham à luz. E, assim como as mães ficam grávidas de sua prole, da mesma forma o mundo inteiro *está grávido das causas dos seres que nascem, causas que são criadas no mundo por aquela Essência suprema* sem a qual nada nasce e nada morre, nada começa e nada acaba." Essa doutrina suscitou grande interesse por ocasião do surgimento e do sucesso que teve o evolucionismo darwiniano. Na realidade, como esta última passagem demonstra, a doutrina agostiniana da evolução do mundo, do ponto de vista ontológico, é a antítese exata do evolucionismo darwiniano, dado que, para Agostinho, a *evolução nada mais é do que a concretização daquilo que desde sempre havia sido criado e bem fixado na espécie,* ao passo que, para Darwin, vale o oposto.

O homem foi criado como "animal racional" e encontra-se no vértice do mundo sensível. Como já vimos, a sua alma é imagem de Deus-Trindade. A alma é imortal. As provas da imortalidade são em parte extraídas de Platão, mas em parte são aprofundamentos agostinianos, como, por exemplo, a prova que se baseia na autoconsciência, dela deduzindo a simplicidade e a espiritualidade da própria alma e, portanto, a sua incorruptibilidade, ou então a prova que infere a imortalidade da alma da presença nela da Verdade eterna: "Se a alma morresse, morreria também a Verdade."

Agostinho permaneceu incerto sobre a solução do problema do *modo* como é gerada *cada* alma, ou seja, se Deus cria cada alma *diretamente* ou se as criou todas em Adão e, deste, pouco a pouco, elas se "transmitem" através dos genitores. Agostinho parece ter nutrido simpatias por uma solução "traducionista" deste último tipo, embora entendida em nível espiritual, que, em seu parecer, explicaria melhor a transmissão do pecado original. Mas também não exclui a criação direta.

2.8. **A estrutura da temporalidade e a eternidade**

"O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?" Essa foi a pergunta que levou Agostinho a uma análise do tempo e o conduziu a soluções geniais, que se tornaram muito famosas.

Antes de Deus criar o céu e a terra não havia tempo e, portanto, como já indicamos, não se pode falar de um "antes" antes da criação do tempo. O tempo é criação de Deus e, por isso, a

pergunta proposta não tem sentido, pois põe para Deus uma categoria que vale *só* para a criatura, cometendo-se assim um erro estrutural. Escreve Agostinho nas *Confissões:* "Nem tu precedes os tempos em relação a um tempo, caso contrário não precederias todos os tempos. Claro, tu precedes todo passado no excesso de tua eternidade sempre presente e transcendes todo futuro, porque é futuro e, uma vez chegado, torna-se passado, ao passo que tu és sempre o mesmo e teus anos nunca terão fim. (...) Os teus anos são um só dia e o teu dia não é 'todo dia', mas o 'hoje', porque o teu 'hoje' não cede ao 'amanha' e não sucede ao 'ontem'. O teu 'hoje' é a eternidade." Em suma, "tempo" e "eternidade" são duas dimensões incomensuráveis: muitos dos erros cometidos pelos homens quando falam de Deus, como na pergunta proposta acima, nascem da aplicação indevida do conceito de tempo ao eterno, que é coisa totalmente diferente de tempo.

Mas o que é o tempo? O tempo implica *passado, presente e futuro.* Mas o passado não é mais e o futuro não é ainda. E o presente, "se fosse sempre e não transcorresse para o passado, não seria mais tempo, mas eternidade". Na realidade, o ser do presente é um continuado deixar de ser, um tender continuamente ao não-ser. Agostinho destaca que, na realidade, *o tempo existe no espírito do homem,* porque é no espírito do homem que se mantêm presentes tanto o passado como o presente e o futuro. Mais propriamente, se deveria "dizer que os tempos são três: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E, de qualquer forma, é no nosso espírito que se encontram esses três tempos, que não são vistos em outra parte: o presente do passado, vale dizer, a *memória;* o presente do presente, isto é, a *intuição;* o presente do futuro, ou seja, a *espera."* Assim, embora tendo uma ligação com o movimento, o tempo não está no movimento e nas coisas em movimento, mas sim na *alma.* Mais precisamente: conforme se revela estruturalmente ligado à *memória,* à *intuição* e à *espera,* ele pertence à alma, sendo predominantemente "uma extensão da alma", precisamente uma extensão entre "memória", "intuição" e "espera".

Eis o trecho das *Confissões* que resume a solução agostiniana: "Mas de que modo diminui ou se consuma o futuro que ainda não é ou cresce o passado que não é mais senão pela razão de que, *na alma,* que é a causa do fato, existem três estados? E, na verdade, ela *espera, presta atenção* e se *recorda,* de modo que aquilo que ela espera, através daquilo que é objeto de sua atenção, passa a tornar-se matéria de sua recordação. Ora, ninguém nega que o futuro ainda não é; não obstante, *existe na alma a expectativa do futuro.* Ninguém nega que o passado não é mais; não obstante, *existe ainda na alma a recordação do passado.* E ninguém nega que o presente

carece de extensão, já que *o seu transcorrer é um ponto;* não obstante, há *duração da atenção,* através da qual aquilo que será presente se apressa em direção do ser ausente. Assim, não é longo o tempo futuro, que não existe: o futuro longo é espera longa do futuro. Nem é longo o passado, que também não existe, mas o passado longo é recordação longa do passado."

Essa solução, em certa medida, já havia sido antecipada por Aristóteles (cf. acima, p.194s), mas Agostinho a desenvolve em sentido marcadamente espiritual, levando-a às suas últimas conseqüências.

2.9. **O mal e seu estatuto ontológico**

Ao problema da criação está ligado o grande problema do mal, para o qual Agostinho conseguiu apresentar uma explicação que se constituiu num ponto de referência durante séculos e ainda guarda a sua validade

Se tudo provém de Deus, que é Bem, *de onde provém o mal?* Depois de ter sido vítima da explicação dualista maniquéia, como vimos, Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver a questão: o mal não é um ser, mas *deficiência e privação de ser.* Escreve Agostinho: "E o mal, cuja origem eu buscava, não é uma substância, porque, se fosse uma substância, seria um bem. E, na verdade, seria uma substância incorruptível e, por isso, sem dúvida um grande bem ou seria uma substância corruptível e, por isso, um bem que, de outra forma, não poderia estar sujeito à corrupção. Por isso, vi claramente como tu fizeste boas todas as coisas."

Mas Agostinho aprofunda ainda mais a questão. O problema do mal pode ser examinado em três níveis: a) metafísico-ontológico; b) moral; c) físico.

a) Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no cosmos, mas apenas *graus inferiores de ser em relação a Deus,* que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece um "defeito" (e, portanto, poderia parecer um mal), na realidade na ótica do universo visto em seu conjunto, desaparece: os graus inferiores do ser e as coisas finitas, mesmo as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico. Quando, por exemplo, julgamos que a existência de certos animais nocivos seja um "mal", na realidade nós estamos medindo com o metro da nossa utilidade e da nossa vantagem contingente e, portanto, numa ótica errada. Medida com o metro do todo, cada coisa, mesmo aquela aparentemente mais insignificante, tem o seu sentido e a sua razão de ser e, portanto, constitui algo positivo.

b) Já o mal moral é o pecado. E o pecado depende da *má vontade*. E a má vontade depende de quê? A resposta de Agostinho é bastante engenhosa. A má vontade não tem uma "causa eficiente", mas, muito mais, uma "causa deficiente". Por sua natureza, a vontade deveria tender ao Bem supremo. Mas, como existem muitos bens criados e finitos, a vontade pode tender a eles e, subvertendo a ordem hierárquica, pode preferir a criatura a Deus, preferindo os bens inferiores aos bens superiores. Sendo assim, o mal deriva *do fato de que não há um único Bem, mas sim muitos bens,* consistindo, precisamente, em uma escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é uma "aversio a Deo" e uma "conversio ad creaturam". Escreve Agostinho na *Cidade de Deus:* "Ninguém (...) deve procurar a causa eficiente da má vontade: essa causa não é eficiente, mas deficiente; não é uma força produtiva, mas a sua falta. Com efeito, afastar-se daquilo que é o ser supremo para aproximar-se daquilo que possui o ser em grau inferior significa começar a ter má vontade." E ainda precisa mais: "A má vontade só está em um indivíduo porque ele quer assim, caso contrário seria diferente: eis por que só é dado um justo castigo aos defeitos voluntários e não aos defeitos naturais. A vontade não se torna má porque se volta para coisas más, *mas porque se volta de modo mau, ou seja, contra a ordem da natureza, dirigindo-se de Aquele que é o ser supremo para um ser inferior."* O fato de se ter recebido de Deus uma vontade livre é um grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem, que se dá do modo que vimos. Por isso, Agostinho pode dizer: "O bem em mim é obra tua, é o teu dom; o mal em mim é o meu pecado."

c) O mal físico, como as doenças, os sofrimentos, os tormentos do espírito e a morte, tem um significado bem preciso para quem filosofa na fé: é a *conseqüência do pecado original,* ou seja, é uma conseqüência do mal moral. "A corrupção do corpo que pesa sobre a alma não é a causa, mas *a pena do primeiro pecado:* não é a carne corruptível que torna a alma pecadora, mas sim a alma pecadora que torna a carne corruptível." Na história da salvação, porém, tudo isso tem um significado positivo.

2.10. A vontade, a liberdade, a graça

Já indicamos o papel que a "vontade" desempenha em Agostinho. Aliás, há tempos que os estudiosos já destacaram que foi exatamente com Agostinho que a vontade se impôs à reflexão filosófica, subvertendo a antropologia dos gregos e superando definitivamente o antigo intelectualismo moral, seus pressupostos

e seus corolários. A atormentada vida interior de santo Agostinho e sua formação espiritual, realizada inteiramente na cultura latina, que dava à *voluntas* um relevo desconhecido para os gregos, permitiram-lhe entender a mensagem bíblica precisamente em sentido "voluntarista". De resto, Agostinho foi o primeiro escritor a nos apresentar os conflitos da vontade em termos precisos, como já destacamos: "Era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo."

A liberdade é própria da vontade, não da razão, no sentido em que a entendiam os gregos. E assim se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e fazer o mal. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, *a vontade é uma faculdade diferente da razão,* tendo uma autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher inclusive o irracional, ou seja, aquilo que não está em conformidade com a reta razão. E desse modo se explica a possibilidade da *aversio a Deo* e da *conversio ad creaturam.*

O pecado original foi um pecado de *soberba,* sendo o primeiro desvio da vontade: "Os dois primeiros homens devem ter começado a ser maus interiormente, antes de caírem na rebelião aberta, pois não se pode chegar a cometer uma obra má se não houver antes a *má vontade.* E que outra coisa pode ter sido o princípio da má vontade senão a soberba? (...) E o que é a soberba senão o desejo desordenado de uma excelência perversa? E temos a grandeza perversa quando o espírito, abandonando aquele Princípio ao qual deve aderir sempre, se acredita e torna, por assim dizer, princípio de si mesmo. Isso acontece quando se quer contentar demais a si mesmo. *E o primeiro homem contentou-se a si mesmo quando se afastou daquele Bem imutável que deveria agradar-lhe mais do que a si mesmo.* Esse afastamento, porém, era *desejado,* já que, se a sua vontade houvesse permanecido firme no amor ao Bem supremo e imutável pelo qual era iluminado para ver e inflamado para amar, ele não se teria afastado para se agradar a si mesmo." Mas o arbítrio da vontade *é verdadeiramente livre, em sentido pleno, quando não faz o mal.* E foi como tal que ele foi dado ao homem originalmente. Mas, depois do pecado original, a verdade se enfraqueceu, tornando-se *necessitada da graça divina.* Conseqüentemente, o homem não pode ser "autárquico" em sua vida moral: ele necessita de tal ajuda divina. Este texto ilustra perfeitamente a posição agostiniana: "Quando o homem procura viver retamente *valendo-se unicamente de suas próprias forças,* sem ajuda da graça divina libertadora, então ele é vencido pelo pecado; mas o homem tem o poder de crer em sua livre vontade e no seu libertador, acolhendo a graça."

Gilson resumiu de modo muito eficaz o pensamento agostiniano sobre as relações entre liberdade, vontade e graça da seguinte forma: "Duas condições são (...) exigidas para fazer o bem: um dom de Deus, que é *a graça,* e *o livre-arbítrio.* Sem o livre arbítrio, não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (depois do pecado original) não iria querer o bem ou, se o quisesse, não poderia realizá-lo. *A graça, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, pois que se havia transformado em má.* Esse poder de usar bem o livre-arbítrio é precisamente *a liberdade.* A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não fazê-lo é a marca da liberdade — *e encontrar-se confirmado na graça a ponto de não poder mais fazer o mal é o grau supremo da liberdade.* Assim, o homem que está mais completamente dominado pela graça de Cristo é também o mais livre: *libertas vera est Christo servire.*"

2.11. A "Cidade terrena" e a "Cidade divina"

O mal é amor a si mesmo (soberba), o bem é amor a Deus, ou seja, amor pelo verdadeiro bem. Isso vale tanto para o homem como indivíduo quanto para o homem que vive em comunidade com os outros homens. O conjunto dos homens que vivem para Deus constitui a *cidade celeste.* Escreve Agostinho: "Dois amores diversos geram as duas cidades: o amor a si mesmo, levado até o desprezo por Deus, gerou a *cidade terrena;* o amor a Deus, levado até o desprezo por si, gerou a *cidade celeste.* Aquela vangloria-se de si mesma, esta de Deus. Aquela procura a glória dos homens, esta tem por máxima glória a Deus." E ainda: "A cidade terrena é a cidade daqueles que vivem segundo o homem; a outra é a daqueles que vivem segundo Deus."

As duas cidades têm uma correspondência no céu, mais precisamente nas fileiras dos anjos rebeldes e dos que permaneceram fiéis a Deus. Na terra, essa correspondência revelou-se em Caim e Abel: as duas personagens bíblicas assumem assim o valor de símbolos das duas cidades. Nesta terra, o cidadão da cidade terrena parece ser o dominador, enquanto o cidadão da cidade celeste é peregrino. Mas o primeiro está destinado à eterna danação, enquanto o segundo está destinado à eterna salvação.

Assim, a história adquire um sentido totalmente desconhecido para os gregos, como já vimos: ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. E tem três momentos intermediários essenciais, que marcam o seu decurso: o pecado original com suas conseqüências, a espera da vinda do Salvador e a encarnação e paixão do Filho de Deus, com a constituição de sua Igreja.

No fim da *Cidade de Deus,* Agostinho insiste muito na ressurreição. A carne ressuscitará integrada e em certo sentido

transfigurada, mas *continuará carne:* "A carne espiritual, portanto, estará sujeita ao espírito, *mas será carne, não espírito,* da mesma forma que o espírito esteve sujeito à carne, mas continuou espírito, não carne."

A história se concluirá com o Dia do Senhor, "que será como que o oitavo dia consagrado com a ressurreição de Cristo e que representa o repouso eterno, não só do espírito, mas também do corpo. Lá repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que haverá no fim sem fim. E que outro fim temos nós senão o de alcançar o reino que não tem fim?"

2.12. **A essência do homem é o amor**

De Sócrates em diante, os filósofos gregos sempre disseram que o homem bom é aquele que sabe e conhece, pois o bem e a virtude são ciência. Já Agostinho diz, ao contrário, que o homem bom é aquele que ama: aquele que ama aquilo que deve amar.

Quando o amor do homem volta-se para Deus (amando os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas;* quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é *cupiditas.* Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo.

Agostinho apresenta também um critério para o amor, com a distinção entre o *uti* e o *frui:* os bens finitos devem ser *usados* como meios e não serem transformados em objeto de *fruição* e deleite, como se fossem fins.

E, assim, a virtude do homem, que os filósofos gregos haviam determinado em função do conhecimento, é recalibrada por Agostinho em função do amor. A *virtus* é o *ordo amoris,* ou seja, o amar a si mesmo, os outros e as coisas *segundo a dignidade ontológica* própria a cada um desses seres, no sentido que já vimos.

O próprio conhecimento da Verdade e da Luz que ilumina a mente é expresso por Agostinho em termos de amor: "Quem conhece a Verdade conhece aquela Luz e quem conhece essa Luz conhece a eternidade. *E aquilo que conhece é o amor.*"

De resto, o filosofar naquela fé segundo a qual a criação nasceu de um ato amoroso de doação, como também de um ato amoroso de doação brotou a redenção, devia levar necessariamente a essa reinterpretação do homem, de sua história como indivíduo e de sua história como cidadão, na perspectiva do amor.

Esta frase lapidar resume a mensagem agostiniana, à guisa de sinal emblemático: *pondus meum, amor meus* ("o meu peso está no meu amor"). A consistência do homem é dada pelo peso do seu amor, assim como pelo seu amor é determinado o seu destino terreno e ultraterreno. Nessa perspectiva, pode-se compreender muito bem a exortação conclusiva de Agostinho: *ama, et fac quod vis.*

Décima parte

GÊNESE, DESENVOLVIMENTO E DISSOLUÇÃO DA ESCOLÁSTICA
Razão e fé na Idade Média

"Assim como, tendo caído num precipício, alguém lá permanece se um outro não o ajuda a sair, da mesma forma a alma não teria podido sair das coisas sensíveis para a contemplação de si mesma e da eterna verdade nela refletida se a própria verdade, assumindo a forma humana em Cristo, não se houvesse feito escada de reparação pela queda da primeira escada de Abraão. Por isso, por mais que possa ser iluminado pelos dons da natureza e pela ciência adquirida, ninguém pode voltar a entrar em si mesmo para fruir de Deus senão pela mediação de Cristo, que disse: Eu sou a porta: quem passar por mim se salvará, entrará e encontrará pastagens eternas."

São Boaventura

Boécio (480-526) foi tradutor e intérprete das obras lógicas de Aristóteles e o mais significativo mediador entre a Antigüidade e a Idade Média. Neste baixo-relevo, é representado ao lado de Símaco.

Capítulo XVI

DA PATRÍSTICA À ESCOLÁSTICA

1. A obra de Severino Boécio

1.1. Boécio: "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos"

Na *Guerra gótica,* o historiador bizantino Procópio de Cesaréia conta: "Símaco e Boécio, seu genro, homens de antiga nobreza, estavam entre os mais autorizados senadores romanos, ambos revestidos de nobreza consular. Os dois se dedicaram à investigação filosófica e se destacaram por seu senso de justiça. Utilizando suas riquezas, socorriam amplamente tanto cidadãos como estranhos; exatamente por isso, alcançaram amplo renome, mas também atraíram invejas de homens capazes de toda perfídia. Persuadido pelas calúnias dessa gente, Teodorico ordenou sua morte sob a acusação de tramarem uma rebelião e fez com que seus bens fossem confiscados." Na realidade, "o processo contra Boécio não foi (...) um caso de vingança pessoal ou um episódio isolado, mas sim o momento culminante de um surdo e extenso contraste político e o sinal de uma mudança radical de métodos de governo por parte de Teodorico" (L. Obertello).

Anísio Mânlio Severino Boécio nasceu em Roma por volta de 480. Muito jovem ainda, casou com Rusticiana, filha de Símaco. Foi nomeado cônsul em 510. Em 522, seus dois jovens filhos foram elevados à dignidade do cargo consular, ocasião em que ele pronunciou o panegírico de Teodorico. Por volta de 522-523, exerceu o cargo de *magister officiorum* (direção geral dos serviços da corte e do Estado; algumas funções de política externa; comando dos guardas afetos ao palácio real). Atacado e acusado pelo *referendarius* Cipriano, expoente do partido filogótico, foi preso e julgado sem ao menos ser ouvido. Foi justiçado no inverno de 524 no *Ager Calventianus,* ao norte de Pávia. As principais acusações foram a

de ter impedido o trabalho dos delatores em relação ao Senado e de ter tramado a restauração da autoridade do Imperador em prejuízo de Teodorico.

Martin Grabmann definiu Boécio como "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos". Por seu turno, E.K. Rand vê em Boécio um dos fundadores da Idade Média. Na realidade, a tarefa que Boécio se impôs conscientemente foi a de dar a conhecer aos latinos a cultura grega. E é a ele que "se deve o quadro tradicional em que iriam (...) se organizar durante grande parte da Idade Média a transmissão e a continuidade da vida intelectual" (C. Vasoli).

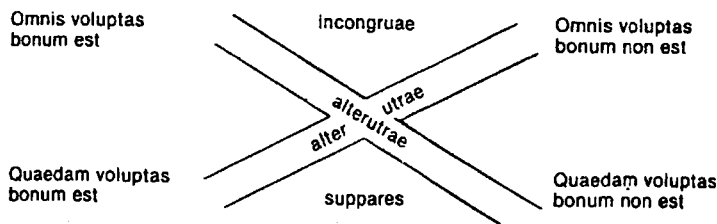
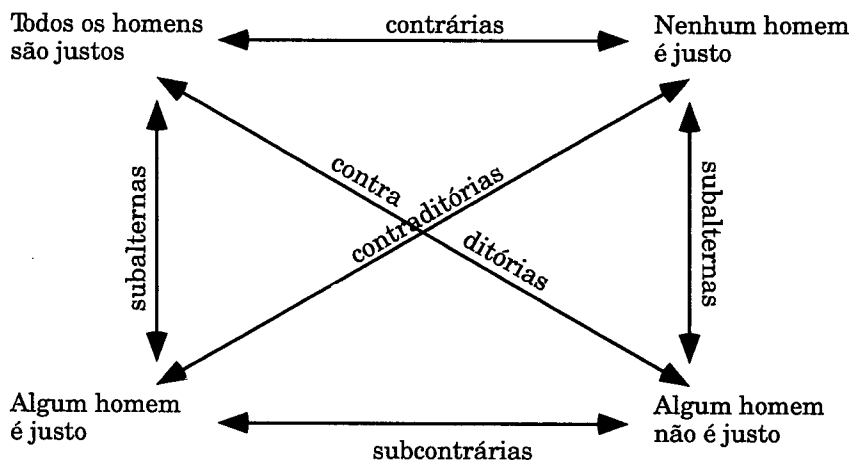
Em uma carta a Símaco, Boécio expressa a intenção de levar em conta todas as ciências que conduzem à filosofia: aritmética, música, geometria e astronomia. E a consideração dessas ciências deveria estar em função da filosofia. Com tal propósito, Boécio projetou a tradução para o latim, com comentários, de todas as obras de lógica, moral e física de Aristóteles, bem como a tradução e o comentário de todas as obras de Platão, para depois mostrar a concordância substancial entre os dois filósofos. Devido inclusive à sua morte prematura, Boécio não conseguiu levar a termo o seu vasto e ambicioso projeto. De todo modo, escreveu um comentário ao *Isagoga,* de Porfírio, tomando por base a tradução de Mário Vitorino. Entretanto, insatisfeito com tal tradução, realizou pessoalmente uma outra, mais correta e literal, desenvolvendo então um comentário muito mais vasto. Traduziu e comentou as *Categorias,* de Aristóteles. Aprontou a versão do *De interpretatione,* também de Aristóteles, escrevendo dois comentários sobre essa obra: um, elementar, em dois livros e outro, mais articulado e vasto, em seis livros. Comentou os *Topica,* de Cícero. Ainda do *Organon* de Aristóteles, traduziu os *Analíticos primeiros* e *segundos,* os *Elencos sofísticos* e os *Tópicos,* ou seja, "aqueles textos que foram a única fonte essencial do ensinamento de Aristóteles até o século XIII" (C. Vasoli).

1.2. Boécio e o "quadrado lógico da oposição" das proposições categóricas

Ao que tudo indica de modo excessivo, Cousin considerou que o problema dos universais é *o* problema da escolástica. E esse problema passou para a escolástica precisamente através de Boécio. Com efeito, comentando o *Isagoga* de Porfírio, Boécio encontrou três questões fundamentais colocadas por ele: a) se existem ou não os universais — ou seja, os gêneros e as espécies: *animal, homem* etc.; b) se eles são ou não corpóreos; c) supondo que sejam incorpóreos, se estão ou não unidos às coisas sensíveis. Ora,

Porfírio se havia proposto essas questões, mas não havia proposto soluções para elas. Já Boécio, nas pegadas de Alexandre de Afrodísia, formulou respostas que podem ser qualificadas e resumidas naquela concepção que, em seguida, como veremos, viria a ser chamada de *realismo moderado.* O *universal* (animal, homem etc.) só existe enquanto universal no intelecto e, por isso, os universais são incorpóreos. Não existe o *homem em universal* na realidade, só homens singulares. É *abstraindo* dos homens singulares as suas características comuns — típicas da espécie ou do gênero — que se obtém os universais.

Além de tradutor e comentador dos escritos lógicos que mencionamos, Boécio também foi autor de tratados lógicos: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione* e *De differentiis topicis.*

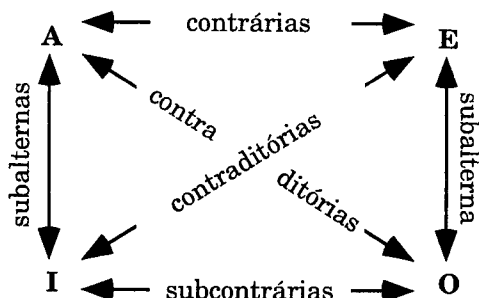
Apuleio, o poeta latino do *Asno de ouro,* também escreveu sobre filosofia, dele chegando até nós a obra em três livros *De dogmate Platonis.* Justamente no terceiro livro, intitulado *De philosophia rationali,* Apuleio se interessa pelas relações entre as quatro proposições clássicas, que, pela sua *quantidade,* isto é, pela *extensão do sujeito,* se distinguem em universais, particulares, singulares e indefinidas. Uma proposição é *universal* quando o predicado é atribuído ou negado a todos os entes indicados pelo sujeito: "todo homem (ou: nenhum homem) é filósofo". Temos uma proposição *singular* quando o predicado é atribuído ou negado em relação a um só indivíduo: "João é filósofo" ou "Luís não é filósofo". *Particular* é uma proposição em que o predicado é atribuído ou negado só para alguns entes aos quais se estende a noção expressa pelo sujeito: "alguns homens são filósofos". *Indefinida* é a proposição cujo predicado é atribuído ou negado a um sujeito, sem, porém, que se precise a quantos indivíduos se refere o sujeito: "o trem corre". Ora, tratando dessas proposições, Apuleio afirma que é oportuno apresentá-las em *fórmula quadrada,* dispondo-as então deste modo:

Nesse quadrado, aparecem os contraditórios *(alterutrae),* os contrários *(incongruae)* e os subcontrários *(suppares).* Mas faltam os subalternos. Pois bem, Boécio retomou o quadrado lógico de Apuleio, completando-o com a subalternação e introduzindo aquele vocabulário que depois iria se tornar de uso comum em toda a Idade Média e também mais tarde. Com efeito, ele fala de proposições *contradictoriae, contrariae, subcontrariae* e *subalternae.* E introduz também termos como *sujeito, predicado* e *contingente,* que estavam destinados a se tornar clássicos. Eis, portanto, como se apresenta o quadrado lógico de Boécio:

1.3. Os medievais e o quadrado da oposição

Mais tarde, em suas *Summulae* de lógica, os medievais indicariam as quatro proposições clássicas com letras: A para a afirmativa universal; E para a negativa universal; I para a afirmativa (adf<u>i</u>rmativa) particular; O para a negativa (neg<u>o</u>) particular. E introduziriam expedientes mnemônicos para a didática da lógica. Em nosso caso, eis os versos que diziam respeito às quatro proposições de que estamos falando:

A adfirmat, negat E, sed universaliter ambae,
I firmat, negat O, sed particulariter ambae.

Essas quatro proposições são chamadas também de proposições categóricas. Em termos de lógica simbólica, podemos traduzi-las do seguinte modo:

1) $(x)(\varphi x \rightarrow \Psi x)$, que se lê: para todo x, se x é φ, então x é Ψ — A
2) $(x)(\varphi x \rightarrow \neg \Psi x)$, que se lê: para todo x, se x é φ, então x não é Ψ — E
3) $(\exists x)(\varphi x \wedge \Psi x)$, que se lê: para algum x, x é φ e Ψ — I
4) $(\exists x)(\varphi x \wedge \neg \Psi x)$, que se lê: para algum x, x é φ não Ψ — O

Assim, as quatro letras A, E, I, O são os nomes que os lógicos medievais convencionaram para as proposições categóricas (E, O, de nEgO; A, I, de AdfIrmo), razão pela qual, dispondo oportunamente as formas normais das proposições categóricas, se obtém o clássico quadrado da oposição:

onde, precisamente, A e E são um verdadeiro e outro falso, não podendo ser ambos verdadeiros, mas podendo ser ambos falsos; A, O e E, I são sempre um verdadeiro e outro falso, não podendo ser ambos verdadeiros nem ambos falsos; I e O são implicados respectivamente por A e E.

Ora, deve-se notar que tal quadrado não foi concebido como um jogo elegante: pretendeu-se que as relações lógicas ilustradas pelo diagrama fornecessem uma base lógica para garantir a validade de certas formas elementares de raciocínio, ou seja, as que dizem respeito às inferências imediatas, entendendo-se por isso a inferência em que a conclusão brota imediatamente da premissa, sem a mediação de uma segunda premissa. Assim, o silogismo é uma inferência mediata, ao passo que a inferência "todos os homens são justos, logo, qualquer homem é justo" é uma inferência imediata. E o tradicional quadrado nos oferece a base lógica para um considerável número de inferências imediatas semelhantes, que podem ser assim relacionadas:

1) Se A é verdadeiro: E é falso, I é verdadeiro, O é falso;
2) Se E é verdadeiro: A é falso, I é falso, O é verdadeiro;
3) Se I é verdadeiro: E é falso, A e O são indeterminados;
4) Se O é verdadeiro: A é falso, E e I são indeterminados;
5) Se A é falso: O é verdadeiro, E e I são indeterminados;
6) Se E é falso: I é verdadeiro, A e O são indeterminados;
7) Se I é falso: A é falso, E é verdadeiro, O é verdadeiro;
8) Se O é falso: A é verdadeiro, E é falso, I é verdadeiro.

Outros tipos de inferências imediatas são as que obtemos por *conversão*, por *obversão* e por *contraposição*. Temos a *conversão* por meio da troca das respectivas posições dos termos do sujeito e do predicado de uma proposição. Essa é a *conversio simplex*, que vale para E e I; O não tem conversa e A, como se diz, a tem *per accidens*, no sentido de que, além de mudar a posição dos termos, precisa-se mudar também a quantidade da proposição, de universal para particular. Exemplo: "todos os cães são animais" tem por conversa "alguns animais são cães". Temos a *obversão* quando o termo-sujeito permanece imutável, bem como imutável permanece a quantidade da proposição a obverter, mas muda-se a qualidade, substituindo o termo-predicado pelo seu complemento. (Uma *classe* é a coleção de todos os objetos que têm uma certa propriedade comum, à qual nos referimos como a característica definitória da classe. Já a *classe complemento* é a coleção de todas as coisas que não pertencem à classe originária. Assim, se a classe "homem" é a classe de todos os entes que são ao mesmo tempo animais e racionais, a classe complemento será "não-homem", que contém todos aqueles entes — cavalos, livros, estradas etc. — que não têm a propriedade de serem animais racionais.) A obversão vale para todas as quatro proposições categóricas. Temos a contraposição quando, em uma proposição categórica, substituímos o seu termo-sujeito pelo complemento do seu termo-predicado e, ao mesmo tempo, o seu termo-predicado pelo complemento do seu termo-sujeito. A contraposição vale para A e para O; I não tem contraproposta; E só a tem *per accidens.*

Podemos resumir esses tipos de inferências imediatas no seguinte quadro:

CONVERSÃO

Convertenda	Conversa
A: Todo S é P	I: Algum P é S *(per accidens)*
E: Nenhum S é P	E: Nenhum P é S
I: Algum S é P	I: Algum P é S
O: Algum S não é P	(Não há conversa)

OBVERSÃO

Obvertenda	Obversa
A: Todo S é P	E: Nenhum S é não-P
E: Nenhum S é P	A: Todo S é não-P
I: Algum S é P	O: Algum S não é não-P
O: Algum S não é P	I: Algum S é não-P

CONTRAPOSIÇÃO

Premissa	Contraproposta
A: Todo S é P	A: Todo não-P é não-S
E: Nenhum S é P	O: Algum não-P não é não-S
I: Algum S é P	(Não há contrapoposta)
O: Algum S não é P	O: Algum não-P não é não-S

1.4. **Proposições hipotéticas e silogismos hipotéticos**

Deixando de lado a questão do quadrado lógico, merece atenção a obra que Boécio dedicou ao *silogismo hipotético.* Muito se discutiu sobre as influências estóicas apresentadas pelo *De syllogismo hypothetico.* E certos exemplos derivam certamente dos estóicos: *"se é dia, há luz".* Entretanto, "o seu (de Boécio) vocabulário é predominantemente aristotélico e, sobretudo, a sua mente se instrumentalizou manifestamente com uma conceituação aristotélica" (R. Blanché). Boécio usa as variáveis representando-as com letras, também nisso seguindo Aristóteles e não os estóicos, que utilizavam os números ordinais. Exemplo: *Si est A, est B; atqui est A; est igitur B.* Para Boécio, as proposições hipotéticas são mais gerais do que as categóricas, pois é possível expressar uma proposição categórica através de uma proposição hipotética, mas não é possível realizar a operação inversa. Ademais, Boécio distingue dois tipos de proposições hipotéticas: temos o primeiro tipo quando o conseqüente é ligado ao antecedente de modo acidental; temos o segundo tipo quando o conseqüente é conseqüência natural do antecedente. Assim, por exemplo, quando dizemos *"se o fogo é quente, o céu é redondo",* não pretendemos afirmar que o céu é redondo *porque* o fogo é quente, mas simplesmente que "enquanto", isto é, ao mesmo tempo em que, "o fogo é quente, o céu é redondo". Já quando afirmamos que *"cum homo sit, animal est",* temos uma *recta ac necessaria consequentia* do antecedente. Entre parênteses, devemos registrar que um lógico contemporâneo, J.T. Clark, viu na distinção de Boécio a diferença que existe entre *implicação material* e *implicação formal.* Em todo caso, a distinção de Boécio entre os dois tipos de proposições hipotéticas é importante, "já que está claro que ela constitui o ponto de partida para as especulações escolásticas sobre a implicação" (J.M. Bochenski).

Deixando as proposições hipotéticas para considerar os silogismos hipotéticos, Boécio dedica espaço e atenção ao inventário de suas formas. Eis a lista dos silogismos hipotéticos de Boécio:

1. Se A é, é B; ora, A é; logo, B é.
2. Se A é, é B; ora, B não é; logo, A não é.
3. Se A é, é B; e, se B é, deve ser C; mas então, se A é, também deve ser C.
4. Se A é, é B; e, se B é, também deve ser C; mas C não é; logo, A não é.
5. Se A é, é B; se A não é, é C; então eu digo que, se B não é, C é.
6. Se A é, B não é; se A não é, C não é; então eu digo que, se B é, C não é.
7. Se B é, é A; se C é, não é A; isso pressuposto, eu digo que, se B é, é necessário que C não seja.
8. Se B é, é A; então, se C não é, não é A; portanto, eu digo que, se B é, será C.
9. Se se diz "ou é A ou então é B", (então) no caso de que A seja, B não será; se A não for, será B; se B não for, será A; e, se B for, não será A.
10. A proposição que diz "ou A não é ou então B não é" significa, fora de qualquer dúvida, o seguinte: se A é, B não pode ser.

No que se refere à lógica, Boécio não é muito original: ele é mais refinado que original. Na realidade, "sua importância não está tanto no que de próprio ele contribuiu para a lógica, uma contribuição que não foi considerável, mas muito mais nas informações que nos fornece sobre a lógica antiga e sobre o papel de transição que desempenhou na elaboração da lógica da Idade Média" (R. Blanché).

1.5. O *De Consolatione Philosophiae:* Deus é a própria felicidade

A obra mais famosa de Boécio é o *De consolatione philosophiae.* Em prosa e verso, ela foi escrita na prisão. E exerceu uma considerável influência sobre o pensamento e a espiritualidade da Idade Média: "O livro estava presente em quase todas as grandes bibliotecas medievais: os catálogos antigos atestam a presença da *Consolatio,* a partir do século VIII, na Biblioteca de York, onde sem dúvida Alcuíno a conheceu. No século IX, sua presença é documentada em Riquier e Nevers, em Reichenau e Friburgo, em San Gallo e outros lugares. Mas o período de maior difusão situou-se entre os séculos XII e XIII" (C. Mohrmann). Remígio de Auxerre comentou a *Consolatio* no século XI, ao qual se seguiram outros numerosos comentários nos séculos XII e XIII. Com sua interpretação cristã, Alcuíno a tornou acessível aos leitores da "Idade Média cristã". Jean de Meun parafraseou uma parte da *Consolatio*

na sua continuação do *Roman de la Rose*. No século IX, o rei Alfredo, o Grande, ordenou que ela fosse traduzida em anglo-saxão. E a essa versão seguiram-se outras traduções, em todas as línguas da Europa ocidental. No canto X do *Paraíso* (versos 124-129), Dante celebra o "mártir" Boécio, colocando-o entre Orósio e Isidoro:

Pois que vê Deus, sumo bem, é bem-aventurada
naquela luz a alma santa, que patenteia, a quem
a compreende, a mentira deste mundo enganador.
O corpo, de que a alma foi expulsa, jaz embaixo,
em Cieldauro; e a alma, livre, passou dos tormentos
do martírio e do exílio para a paz dos eleitos.

No livro, Boécio jaz na prisão e se lamenta, pois

enquanto com bens fugazes me iludia a pérfida sorte,
um destino doloroso já se preparava
para submergir minha vida.
E quando ele, anuviando-se,
mostrou sua enganosa fisionomia,
prolongou com ingratas delongas
a vida vazia de esperanças.
Por que, amigos meus, tantas vezes
exaltastes a minha felicidade?
Quem caiu, foi porque não sabia
sustentar-se muito bem em seus passos.

Entretanto, enquanto ele se lamenta assim, aparece-lhe "uma mulher de aspecto venerando, com olhos fulgurantes e penetrantes, além da capacidade comum dos homens", expulsando as musas que estavam em torno de Boécio, musas que são "meretrizes de teatro, que não apenas não podem oferecer qualquer remédio para as suas dores, como ainda as alimentam, com seus doces venenos". Boécio fixa o olhar na mulher que apareceu e logo reconhece a sua "nutriz", em cuja casa havia estado desde a juventude: a Filosofia. E diz-lhe a Filosofia: "Como poderia abandonar-te, discípulo meu, sem dividir contigo, participando do teu tormento, o fardo que foste forçado a carregar devido ao ressentimento suscitado pelo fato de seres meu discípulo? De resto, não seria admissível que a Filosofia deixasse sem companhia um inocente em seu doloroso caminho." Por meio de *exemplos,* a Filosofia recorda ao seu discípulo as injustiças de que foram vítimas pensadores como Anaxágoras, Sócrates, Zenão, Sêneca e tantos outros. E afirma: "Por isso, não há motivo para que te surpreendas de que, neste mar da vida, sejamos lançados à mercê das tempestades, visto que a nossa máxima aspiração é desagradar

aos perversos." Boécio recorda à Filosofia que sempre defendeu o direito dos humildes contra "os patifes e celerados", e, no entanto, a *fortuna* foi-lhe adversa, tendo sido acusado injustamente sem ninguém que o defendesse. E ele se pergunta:

Com efeito, por que a enganosa sorte
tece tão grandes vicissitudes?
A dura pena devida ao delito
oprime os inocentes, enquanto
desejos perversos assentam-se em alto trono
e os malfeitores, em iníqua troca,
espezinham as cabeças dos justos.
Envolta em escuras trevas,
a clara virtude jaz escondida
e o justo paga as culpas dos iníquos.

Boécio proclama essas coisas "com angústia sem fim". Então, a Filosofia procura fazê-lo compreender que se esqueceu de si mesmo, olvidando que, como o governo do mundo não está confiado "à cegueira do acaso, mas à razão divina", não se deve temer nada. Até aí vai o primeiro dos cinco livros do *De consolatione.* No segundo livro, a Filosofia exorta seu discípulo a conformar-se com as vicissitudes da *fortuna,* que é o destino que domina a vida humana. E, quanto mais ela parece favorável aos homens, tanto mais lhes é contrária, pois os impede de ver em que consiste a verdadeira felicidade. A partir dessas idéias, típicas do bom senso, a Filosofia começa uma terapia mais eficaz dos males que afligem Boécio. Aborda o problema do bem, que não se encontra nas honras, na glória, nas riquezas, nos prazeres, no poder. Se alguém procurar a felicidade por esse caminho, só encontrará soluções aberrantes: trata-se de caminhos que "não estão em condições de levar ninguém àquela meta a que prometem conduzi-lo". Com efeito, diz a Filosofia: "Tratarás de acumular dinheiro? Mas terás que subtraí-lo de quem o possui. Gostarias de ostentar belos cargos? Terás que te rebaixar a suplicá-los a quem pode dá-los a ti. E precisamente tu, que anseias superar todos os outros em honras, te desonrarás, rebaixando-te servilmente a esmolá-los. Aspiras ao poder? Expor-te-ás às traições de quem te estiver submetido e te submeterás aos perigos. Visas à glória? Mas, dispersando-te entre dificuldades de todo tipo, perdes a tua serenidade. Gostarias de transcorrer a vida entre prazeres? Mas quem não sentiria desprezo e repugnância por alguém que se faz escravo de uma coisa tão vil e frágil como o corpo?" Portanto, não é nessas coisas terrenas que se deve buscar a felicidade. Por outro lado, é impossível negar que existe a bem-aventurança, pois os bens imperfeitos só o são à medida que

participam do perfeito. Diz então a Filosofia: "Assim, é preciso reconhecer que Deus é a própria felicidade (...): tanto a felicidade como Deus são o sumo bem." E Boécio responde: "Nenhuma conclusão (...) poderia ser mais verdadeira do que essa em substância, mais sólida na estrutura lógica, mas digna diante de Deus."

1.6. O problema do mal e a questão da liberdade

Estamos diante de teses de natureza neoplatônica, que Boécio explicita ainda melhor no fim do terceiro livro, quando afirma que o Uno, o Bem e Deus são a mesma coisa. Entretanto, se "o mundo é governado por Deus", uma questão emerge como ineludível: como então existe o mal e por que os maus permanecem impunes? Esse é o problema que Boécio enfrenta no quarto livro. A Filosofia observa que todos os que se afastam da honestidade são pessoas condenadas, embrutecidas, infelizes: "O ladrão violento queima de avidez das riquezas alheias, tanto que poderias dizê-lo semelhante a um lobo. O tipo irascível e intolerante move sua língua em contínuos litígios: podes compará-lo ao cão. O pérfido embusteiro não fica satisfeito enquanto não consegue roubar alguém com suas trapalhadas: tem as características de uma pequena raposa. Treme de raiva o iracundo, incapaz de se dominar: pode-se pensar que tem os instintos do leão. O tipo temeroso e renunciador espanta-se diante das coisas mais inócuas: considera-o como uma espécie de cervo. Há aquele que, abúlico e atordoado, permanece em contínuo torpor: este vive uma existência de asno. A pessoa superficial e inconstante muda eternamente de interesses: não difere em absoluto dos pássaros. Um outro mergulha em torpes e imundas paixões: os prazeres de que é escravo são os de uma suja porca."

Esse, portanto, é o resultado para quem abandona a honestidade: deixa de ser homem e se transforma em animal. Será que a felicidade está nisso? Ora, apesar disso, Boécio se surpreende com o fato de que "as coisas andem ao contrário: os bons sofrem as penas devidas ao delito, ao passo que os maus se apropriam da recompensa que cabe à virtude". Qual é, portanto, "a razão de uma tão injusta confusão de valores"? A Filosofia, no entanto, lembra a Boécio de que ele não deve se surpreender com tais coisas, desde que compreenda os princípios que regulam a atividade daquelas coisas que, aparentemente, acontecem por acaso.

E esse princípio é a *providência:* "A origem de todo o criado, toda evolução das naturezas mutáveis e tudo aquilo que se move de alguma forma derivam as suas causas, a sua ordem, as suas formas distintivas da imutabilidade da mente divina." E a realização efetiva dos acontecimentos no tempo e no espaço é aquilo

"que foi chamado destino pelos antigos". A providência, portanto, é "a própria razão divina, que repousa estavelmente no supremo ser, senhor de todas as coisas, que a todas governa; já o destino é a disposição inerente às coisas mutáveis, através da qual a providência mantém cada coisa estreitamente ligada à sua ordem". E prossegue a Filosofia: os homens, porém, são incapazes de se dar conta de tal ordem, de modo que "tudo parece confuso e subvertido", quando, na realidade, "todas as coisas estão ordenadamente dispostas segundo uma norma a elas apropriada, que as orienta para o bem. Com efeito, não há nada que seja feito visando o mal, nem mesmo por parte dos próprios maus; na realidade, estes (...) procuram o bem, mas dele são desviados por um despercebido erro de avaliação". Ademais, admitindo-se que alguém esteja em condições de distinguir os bons dos maus, "será que poderá olhar também dentro da alma, para ver como é feita a sua constituição íntima (...)"?

Ora, se as coisas são assim, se é a providência que governa o mundo, como é que esse fato se concilia com a liberdade do homem? Pois bem, a resposta que encontramos no quinto livro do *De consolatione* para tal interrogação é que o conhecimento divino é conhecimento simultâneo de todos os acontecimentos, tanto dos passados como dos futuros. Assim, "se tu quisesses avaliar exatamente a pré-visão com que ele reconhece todas as coisas, deverias justamente considerar que não se trata de presciência de coisas projetadas no futuro, mas de conhecimento de um presente que nunca passa. Daí não chamar-se previdência, mas providência (...). Por que, então, pretendes que se tornem necessárias as coisas que são investidas do lume divino quando nem mesmo os homens tornam necessárias as coisas que vêem? Será que, na realidade, o teu olhar acrescenta alguma necessidade às coisas que vês como presentes?" Em suma: em Deus, estão presentes os acontecimentos futuros e estão presentes no modo como acontecem, razão pela qual aqueles que dependem do livre arbítrio estão presentes em sua contingência.

1.7. **Razão e fé em Boécio**

O *De consolatione* pareceu para alguns uma obra essencialmente *leiga,* privada de conotações cristãs, sem referências aos mistérios do cristianismo. E "o motivo mais profundo da aparente laicidade do *De consolatione* (...) talvez esteja na firme distinção estabelecida por Boécio entre os vários campos científicos e a teologia. Principalmente por esse motivo foi que o seu cristianismo,

sem dúvida sentido e profundo, não se manifestou no *De consolatione* com expressões explícitas. Com efeito, trata-se de uma '*consolatio philosophiae*'. E, tendo escolhido como tema as consolações da filosofia, Boécio não tinha motivos para exorbitar de tal tema (...), assim como uma obra de poesia não utiliza o método histórico. Aristóteles já havia ensinado que se deve ter a máxima consideração pelas diversidades existentes entre as várias disciplinas (...). Por isso, o *De consolatione* apresenta poucas expressões de sabor cristão. Em compensação, a maioria das doutrinas de Boécio é tal que poderia receber a plena aprovação de Platão e dos neoplatônicos" (L. Obertello). E, além do mais, "nada havia de inaceitável por parte da teologia e da fé cristã. No *De consolatione,* Boécio só extrai da tradição filosófica por ele conhecida aqueles conceitos aptos a expressar as linhas precisas da espiritualidade e da ética cristãs" (L. Obertello). Também na opinião de E.K. Rand é a teologia que está no fundo da consciência de Boécio, "que experimenta aquele tanto da *fides* que a *ratio* lhe consente". Desse modo, "Boécio favorece (...), a pleno título, a introdução da filosofia no universo cultural cristão enquanto ciência dotada, no interior daquele universo, de uma autonomia própria e um lugar específico (...). Como santo Tomás, Boécio obedece às leis de um gênero e uma inspiração literária diretamente ligados às fontes a que recorre. A sua filosofia cristã conserva uma autonomia e uma consistência autênticas" (L. Obertello).

Neste ponto, talvez seja oportuno pelo menos um aceno à obra teológica de Boécio. Os opúsculos teológicos de Boécio, que talvez tenham exercido sobre o pensamento medieval uma influência ainda maior do que o *De consolatione* (S. Vanni Rovighi), foram considerados apócrifos por aqueles que viram no *De consolatione* apenas uma obra pagã. Entretanto, as coisas mudaram a partir de 1875, quando Alfred Holder descobriu um fragmento *(Anedocton Holderi)* que remontava a 522, atribuído a Cassiodoro, no qual, entre outras coisas, afirma-se que Boécio "compôs um tratado sobre a Santa Trindade, alguns escritos sobre questões dogmáticas e uma obra contra Nestório". Atualmente, pacificamente se consideram como autênticos quatro dos cinco tratados teológicos de Boécio. São eles: *a) De Trinitate;* b) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur;* c) *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint;* d) *Liber contra Eutychen et Nestorium.* As únicas reservas são as manifestadas sobre a autenticidade do *De fide catholica.* "Essas obras teológicas possuem um forte colorido filosófico, mas sem dúvida refutam a teoria de certos eruditos, segundo a qual o autor da *Consolatio* teria sido um filósofo não cristão" (C. Mohrmann).

2. As *Institutiones* de Cassiodoro

F. Magno Aurélio Cassiodoro também foi ministro de Teodorico (e de seus sucessores). Nasceu na Calábria, em Squillace, entre os anos de 480 e 490. Proveniente da aristocracia, colocou-se precisamente a serviço de Teodorico. Amigo de Boécio, teve mais sorte que ele. Em 540, retirou-se para o mosteiro de Vivarium, por ele mesmo fundado, onde dedicou-se à vida espiritual, reuniu uma importante biblioteca e escreveu duas obras: o *De anima* e o *Institutiones divinarum et saecularium litterarum,* duas obras destinadas ao sucesso no quadro do pensamento escolástico. Também são interessantes as cartas escritas por Cassiodoro em nome de Teodorico, reunidas sob o título de *Variae.* Por fim, também nos chegou, de sua autoria, uma *História dos godos.* Cassiodoro morreu em 570, em seu mosteiro

Com o seu *De anima* — nas pegadas de Claudiano Mamerto (morto em 474 e autor do *De statu animae,* que é uma defesa da tese da imortalidade da alma) e de Agostinho (basta pensar no *De Anima* e no *De origine animae)* —, Cassiodoro se propõe a demonstrar a espiritualidade e a imortalidade da alma. Já as *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* estão divididas em dois livros: o primeiro especifica que autores devem ser estudados a fim de uma melhor introdução possível à teologia; o segundo delineia o plano de estudos liberais que os clérigos devem seguir. Cassiodoro distingue as artes do *trivium* (gramática, dialética e retórica) das artes do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). Essa distinção não tem nada de original se pensarmos que, no século V, por volta de 430, ela já havia sido traçada por Marciano Capela no seu *De nuptiis Mercurii et philologiae,* que iria se tornar um dos textos principais da erudição medieval. Mas, de todo modo, o fato de maior relevo é que Cassiodoro dobra os elementos da cultura clássica à compreensão das Escrituras e às exigências da Igreja. Desse modo, a razão não se configura como adversária da fé. E precisamente por essa razão foi que Cassiodoro influiu na organização dos estudos nas escolas medievais.

3. As *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha

Foi no século VII que nasceu e começou a se expandir o islamismo. Em 635, o Islã conquista a Síria, uma região rica em cultura grega, que conhecia a obra de Aristóteles. Em 642, o Egito é conquistado. Poucos anos depois, os árabes chegam a Trípoli. A Itália do século VII é dominada pelos lombardos, enquanto que na

Espanha se impõe o reinado dos visigodos. Nesse meio tempo, o papa Gregório promove a pregação cristã na Bretanha, para onde envia o monge Agostinho, que depois iria se tornar Arcebispo de Canterbury. Tanto na Inglaterra como na Escócia começam a nascer mosteiros que não tardam em se tornar centros de cultura: "A civilização da Bretanha romana havia desaparecido e a nova civilização introduzida pelos missionários cristãos centrava-se inteiramente nas abadias beneditinas, que dependiam diretamente de Roma em tudo" (B. Russell). A figura de maior destaque do monaquismo anglo-saxão seria a de Beda (chamado pelos medievais de "o Venerável"), que nasceu em 673 e morreu em 735, monge de Jarrow e autor de escritos históricos e gramaticais *(De orthographia; De schematibus et tropis),* bem como de um *De rerum natura,* obra muito lida na Idade Média, que Beda escreveu com base em um modelo apresentado pela enciclopédia de Isidoro de Sevilha. Beda teve por discípulo a Egberto, primeiro arcebispo de York, que fundou uma escola anexa à catedral onde estudou e se formou Alcuíno (do qual falaremos adiante).

Isidoro de Sevilha nasceu por volta de 570 e morreu aproximadamente em 636. Portanto, viveu um século antes de Beda, na Espanha relativamente estável dos visigodos. Isidoro foi bispo de Sevilha e autor de escritos teológicos inspirados em Agostinho, como o *De fide catholica,* o *Sententiarum libri tres* e o *De ordine creaturarum.* A ele devemos também uma *Historia regum Gothorum et Vandalorum.* Mas a sua obra mais importante, muito lida durante a Idade Média, são os *Etymologiarum libri.* Trata-se de uma obra de vinte livros, dos quais os primeiros três versam sobre as sete artes liberais, ao passo que os outros dezessete apresentam noções relativas aos aspectos mais variados do saber: a medicina, a história, a teologia, as artes mecânicas, a geografia, a arte da guerra e assim por diante. A idéia de fundo de Isidoro é a de que, através das etimologias, é possível chegar ao significado das coisas. O resultado do seu trabalho é que uma grande quantidade de idéias e concepções de autores clássicos foi arrancada do esquecimento, sendo transmitida e estudada nas escolas medievais. Isidoro é mais um daqueles elos que ligam o mundo clássico à cultura medieval, muito embora o conhecimento que ele tem dos clássicos seja mais restrito e menos profundo do que o de Boécio e Cassiodoro, por exemplo. E muito embora a sua especulação teológica não possa suportar a comparação com a de um seu contemporâneo oriental, isto é, Máximo, o Confessor, de que já falamos.(cf.p.422).

Capítulo XVII

AS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DA *RATIO* EM FUNÇÃO DA *FIDE*

1. As "escolas", a "universidade" e a "escolástica"

1.1. As "escolas" e a "escolástica"

Mais do que um conjunto de doutrinas, entendemos por *escolástica* "a filosofia e a teologia que eram ensinadas nas *escolas medievais*" (S. Vanni Rovighi). Essa é uma caracterização de certa forma extrínseca mas significativa, porque nos libera da tarefa de precisar logo o corpo doutrinário que se pode chamar de "escolástico" (e cuja articulação veremos nos capítulos seguintes), e, ao mesmo tempo, nos transporta para o ambiente em que tais doutrinas foram elaboradas, a partir da primeira reorganização medieval das escolas, promovida por Carlos Magno. O fechamento das últimas escolas pagãs, no início do século VI, por obra de Justiniano, além de um ato político, assinalou também o fim da cultura pagã. E a abertura de novas escolas ou a absorção das antigas em novas instituições educativas, por parte da Igreja, assinala o início da formação e organização, lenta e laboriosa, de uma nova cultura.

Até o século XIII, quando começa a formação das universidades, as escolas eram *monacais* (anexas a uma abadia), *episcopais* (anexas a uma catedral) e *palatinas* (anexas à corte: *palatium*). No período das invasões bárbaras, as escolas abaciais ou monacais representaram o refúgio privilegiado da cultura, tanto por meio da transcrição como da conservação dos clássicos, enquanto que as escolas episcopais se constituíram predominantemente no local da instrução elementar, necessária para o acesso ao sacerdócio ou para assumir funções de utilidade pública.

Mas a escola que contribuiu mais do que qualquer outra para o redespertar da cultura foi a *palatina*, idealizada por Carlos Magno e confiada em 781 a Alcuíno de York (730-804). Formado na escola episcopal de Jarrow, fundada por Beda, o Venerável (674-735), Alcuíno foi diretor da escola palatina e conselheiro do rei para todas as questões inerentes à instrução e ao culto. Ele organizou a instrução em três graus: 1) leitura, escrita, noções elementares de latim vulgar, compreensão sumária da Bíblia e dos textos litúrgicos; 2) estudo das sete artes liberais (*trívio:* gramática, retórica e dialética; *quatrívio* aritmética, geometria, astronomia e música); 3) estudo aprofundado da Sagrada Escritura. Uma expressão do espírito e do empenho com que Alcuíno se dedicou a essa obra de renovação, desejada pelo Imperador e pela corte de Aquisgrano, são as suas próprias palavras: "Surgirá na terra franca uma nova Atenas, mais esplêndida do que a antiga, pois, nobilitada pelo ensinamento de Cristo, nossa Atenas superará a sabedoria da Academia."

Embora tenha sido incapaz de expressar uma cultura que fosse além da justaposição ou contaminação de modelos literários e filosóficos do mundo clássico e modelos teológicos do mundo patrístico, Alcuíno teve o mérito de elaborar *manuais* para cada uma das sete artes liberais, através dos quais canalizou o ensino e o estudo. Mas o caráter eclético dos manuais — para a gramática, a retórica e a dialética, ele utiliza Isidoro de Sevilha, Cassiodoro, Beda, santo Agostinho e Boécio, bem como Prisciano, Donato e Cícero —, bem como o caráter compilatório dos seus escritos teológico-filosóficos, como o *De fide sanctae et individuae Trinitatis* e a epístola a Eulália *De animae ratione,* extraídos em sua maior parte dos escritos de santo Agostinho, mas sem uma autêntica base doutrinária, provocaram um certo mal-estar, devido entre outras coisas ao contraste entre o entusiasmo por poetas e pensadores pagãos e a idéia, freqüentemente repetida mas não argumentada, de que se devia reconhecer aos estudos bíblicos a proeminência absoluta na formação do cristão.

Somente a partir da segunda geração carolíngia é que essa grave incerteza foi superada, quando, mediante Escoto Eriúgena, tentou-se uma reavaliação da dialética e da filosofia mediante a inserção das artes liberais no contexto teológico. Assim, de formas de erudição especiosa, essas artes tornaram-se instrumentos de pesquisa, compreensão e elaboração no interior da verdade cristã. E foi desse modo que se configurou a "primeira escolástica", vale dizer, o período de pensamento que vai de Escoto Eriúgena a santo Anselmo, das escolas de Chartres e São Vítor a Abelardo.

1.2. A universidade

A partir do século XIII, a escola se configura como universidade, que é um produto típico da Idade Média. O modelo das *escolas* era constituído pelas escolas da Antigüidade, das quais se tentou a renovação e a continuação, mas para a *universidade* não havia modelo algum: "A Antigüidade e o Oriente não conheceram aquelas formações corporativas, aquelas livres associações de mestres e estudantes — com seus privilégios, seus programas fixos, seus diplomas e seus graus — que são as universidades da Idade Média" (M. de Wulf).

O termo "universidade", originalmente, não indicava um *centro* de estudos, mas muito mais uma *associação corporativa* ou, como diríamos hoje, um "sindicato", que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas. Bolonha e Paris representam os dois modelos de organização em que se inspiraram, mais ou menos, todas as outras universidades. Em Bolonha, prevaleceu a *universitas scholarum,* isto é, a corporação estudantil, à qual Frederico I Barba-Roxa concedeu particulares privilégios. Em Paris, prevaleceu a *universitas magistrorum et scholarum,* uma espécie de corporação unitária de mestres e estudantes. Em Paris, nasceu pela ampliação da escola da catedral de Nôtre-Dame, que por várias circunstâncias havia adquirido ao longo do século XII uma proeminência sobre todos os outros centros de estudo, atraindo estudantes de todas as partes da Europa. Ademais, embora as escolas episcopais e monásticas, bem como as palatinas, fossem instituições eclesiásticas de caráter local, logo a universidade de Paris tornou-se objeto de atenção da *curia romana,* que favoreceu o seu desenvolvimento e, sobretudo, as suas tendências autonomistas, subtraindo-a à tutela direta do rei, do bispo e de sua chancelaria. Assim, num fato verdadeiramente significativo, as aspirações de liberdade de ensino, contra a resistência e a oposição dos poderes locais, encontraram um primeiro sustentáculo na proteção papal. O caráter "clerical" da universidade nos permite compreender por que as autoridades eclesiásticas — antes de mais nada, os representantes diretos do Papa — redigissem os estatutos, proibissem a leitura de certos textos e interviessem para compor dissídios e controvérsias.

1.3. Efeitos transformadores da universidade

Dois são os efeitos mais relevantes devidos à instituição e à consolidação da universidade. O primeiro é constituído pelo surgimento de um *sodalicio de mestres,* sacerdotes e leigos, ao qual a Igreja confiava a tarefa de ensinar a doutrina revelada. Trata-se

de um fenômeno de grande alcance histórico, porque até então a doutrina oficial da Igreja havia sido confiada à hierarquia eclesiástica: "Sempre havia existido mestres, tanto para a teologia como para a catequese, adjuntos à ordem episcopal. Mas aqui se trata de profissionais da escola, dedicados à elaboração de uma ciência, cujo título jurídico depende da corporação, não sendo propriamente uma função hierárquica (...). Os *magistri* são oficialmente qualificados a falar de fé e doutrina, tendo o poder de, depois dos debates, decidir sobre a disputa em torno das questões, tendo suas soluções revestidas de autoridade (...). No plano da fé, abaixo dos Padres, o que existe na Igreja é a escola. Santo Tomás, como Alberto Magno e Boaventura, iriam ser 'doutores da Igreja' (...)" (M.D. Chenu). Ao lado dos poderes tradicionais, como o *sacerdotium* e o *regnum,* acrescentava-se um terceiro poder, o *studium* ou a classe dos intelectuais, cuja ação exerceu um peso relevante sobre a vida social da época.

O segundo efeito ou dado característico foi a abertura da universidade parisiense a mestres e estudantes provenientes de qualquer camada social: "Desde o início, a comunidade universitária não conheceu diferenças de casta, ou melhor, ela gerou uma nova casta, composta pelos mais heterogêneos elementos sociais" (H. Grundmann). Embora posteriormente a universidade fosse se tornar aristocrática, na Idade Média ela era "popular", no sentido de que também recebia estudantes pobres, filhos de camponeses e artesãos, que, através de alguns privilégios, como a isenção de taxas, bolsas de estudo e alojamento gratuito, conseguiram completar os severos cursos de estudo. Depois do ingresso na universidade, desapareciam as diferenças sociais entre os estudantes: os *goliardos* e os *clérigos* constituíam um mundo à parte, cuja "nobreza" não era mais representada pelo segmento de origem, mas pela *cultura adquirida.* Esse era o novo conceito de "nobreza", ou, como se dizia então, de "gentileza". Com toda razão, Boccaccio dizia que é "gentil quem estudou longamente em Paris, não para depois vender sua ciência por minuto, como fazem muitos, mas para saber a razão das coisas e as suas causas."

A cultura medieval floresceu juntamente com essas instituições, primeiro as *scholae* e depois a *universitas.* Pois por *escolástica* entendemos precisamente aquele corpo doutrinário que, inicialmente de forma bastante inorgânica e depois de modo sempre mais sistemático, foi elaborado nesses centros de estudo, nos quais encontramos, dedicados a escrever e ensinar, homens criativos, freqüentemente dotados de grande capacidade de crítica e agudeza lógica.

1.4. Razão e fé

Com esse binômio podemos indicar o "programa de pesquisa" *fundamental* da escolástica, que vai do uso acrítico da razão e da conseqüente aceitação da doutrina cristã com base na "autoridade" às primeiras tentativas de penetração racional na Revelação e às construções sistemáticas, que lêem e interpretam as verdades cristãs de forma argumentada. Ligada profundamente às instituições eclesiásticas, *a cultura medieval revela uma marca profundamente cristã,* pelo fato de se orientar no sentido da compreensão da doutrina revelada, por ter amadurecido no interior de suas verdades ou talvez por se contrapor a elas. Embora em certos momentos históricos esse esforço se detenha em torno de elementos gramaticais-literários ou no discurso em sua estrutura lógico-gramatical, na realidade trata-se do aperfeiçoamento dos *instrumentos lógicos* para uma melhor compreensão dos textos bíblicos e dos ensinamentos dos Padres da Igreja. A razão coloca-se predominantemente em função da fé, ou seja, a filosofia serve à teologia, para a interpretação da Escritura (exegese) ou para a construção doutrinária sistemática (dogmática).

A pesquisa racional "autônoma" deve ser vista no quadro do problema religioso da conversão dos infiéis, para quem é necessário colocar a doutrina cristã com base em argumentação racional. Não basta crer: é preciso também compreender *(intelligere)* a fé. E isso não se obtém somente interpretando os textos sacros ou mostrando suas possíveis implicações para a vida individual e comunitária dos homens, mas também demonstrando com base na razão as verdades aceitas pela fé ou, pelo menos, a sua logicidade ou a sua não-contraditoriedade com os princípios fundamentais da razão. Trata-se de um exercício da razão que foi se desenvolvendo e refinando tendo em vista a extensão da área dos crentes. A utilização dos princípios racionais, primeiro platônicos e depois aristotélicos, era feita para demonstrar que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana, que, ao contrário, encontra nessas verdades a sua completa realização. A influência do platonismo e do neoplatonismo, através de Agostinho, e a influência do aristotelismo, primeiro através de Avicena e Averróis e depois através do conhecimento direto das obras do Estagirita, devem ser interpretadas nesse contexto, isto é, como demonstração de que *o pensamento filosófico clássico pode ser precioso subsídio para melhor compreensão da doutrina cristã.*

1.5. Faculdade das artes e faculdade de teologia

Para se entender melhor o diálogo e as tensões entre *razão* e *fé,* é oportuno recordar que a universidade medieval era dividida em *faculdade das artes liberais* (trívio e quadrívio), cujo curso

durava seis anos, e *faculdade de teologia,* cujo curso durava pelo menos oito anos. A primeira, por si só, era propedêutica à segunda, porque as artes liberais eram consideradas como a base de toda a instrução, com particular destaque para a gramática e a lógica, a matemática, a física, a metafísica e a ética. Por isso, o *magister artium* era um professor que se inspirava unicamente na razão, sem uma preocupação teológica direta: pode-se dizer que era um professor de filosofia. Enquanto as escolas monásticas, episcopais e palatinas limitavam-se quase que exclusivamente ao estudo da lógica (ou dialética) como introdução à filosofia, as *faculdades de artes* examinavam a nova produção científico-filosófica, que provinha predominantemente do mundo árabe. Por isso, tais faculdades tornaram-se bastiões das novas idéias, de índole fundamentalmente aristotélica, que iam sendo descobertas e debatidas.

Já a *faculdade de teologia* tinha por objetivo o estudo acurado da Bíblia, através da exegese e da exposição sistemática da doutrina cristã, do que as *Summae* são a expressão mais completa. Para se entender a vivacidade dessas faculdades, deve-se lembrar que quase todos os mestres de teologia haviam passado antes pelas faculdades de artes, não sendo portanto estranhos aos interesses e problemas que lá eram debatidos.

As orientações distintas e por vezes contrapostas desses dois tipos de faculdade talvez nos ajudem a entender as tensões entre razão e fé, bem como os esforços para a sua conciliação ou o clima no qual eram elaboradas e defendidas perspectivas às vezes inconciliáveis. Da mesma forma, para se entender a vivacidade dialógica no interior das faculdades, deve-se acrescentar que os métodos de ensino — a lição (*lectio)* e o seminário *(disputatio)* — permitiam uma permanente troca de idéias entre estudantes e mestres. Com efeito, a *disputatio* consistia na discussão com os estudantes sobre um tema proposto em forma de pergunta *(quaestio),* em torno da qual falavam primeiro os estudantes e depois o mestre. A importância da *quaestio,* que representa a forma típica do procedimento didático, nos permite entrever a vivacidade do debate e a tensão constante entre razão e fé a propósito dos temas que iam emergindo, conforme os textos examinados ou os problemas propostos.

1.6. A "cidade de Deus" de Agostinho

Para entender mais completamente o clima geral no qual se desenvolvia o debate entre razão e fé, é oportuno recordar a interpretação dominante acerca da história, que representa o *milieu* no qual se vivia e se pensava na época. A teoria que predomina incontrastavelmente na Idade Média, até o ano 1000, é a teoria das duas

cidades de Agostinho, a cidade celeste, "vivendo por fé e em peregrinação neste mundo", e a cidade terrena, identificada por Agostinho com as forças que semeavam morte e saques. O pessimismo agostiniano em relação à cidade terrena encontrava sustentação na constatação de que o Império, com que se identificava a cidade terrena, efetivamente marchava para o seu fim. Passando dos romanos para os gregos (Bizâncio), depois para os francos e, posteriormente, para os lombardos e os germânicos, o Império estava envelhecendo, exaurindo a sua carga de unificação e renovação.

Entretanto, com o nascimento do Sacro Império Romano, a cidade terrena não tinha mais uma entidade com a qual se identificar, porque o Império se apresentava como o corpo material da cidade de Deus, dando lugar a uma única cidade, ao mesmo tempo com aspectos terrenos e celestes, sagrados e profanos, com preocupações temporais e expectativas escatológicas. Ao dualismo originário segue-se então uma espécie de monismo, marcado primeiro pelo predomínio das forças imperiais e depois das forças eclesiais. Nesse período, embora com modificações, às vezes profundas, continua prevalecendo a concepção agostiniana da história, à medida que o sentido da história é estabelecido naquele fio providencial que, sob a guia da Igreja, conduz os homens para a Cidade celeste.

1.7. A concepção trinitária da história de Joaquim de Fiore

Depois da visão agostiniana, a concepção de história de maior destaque na Idade Média foi a do abade calabrês Joaquim de Fiore (1130-1202). Como se sabe, à desagregação da unidade política realizada por Carlos Magno, seguiu-se o regime feudal, com a fragmentação do poder central para possibilitar a defesa das populações e dos territórios contra a nova onda de invasões bárbaras. Com o regime feudal, as instituições eclesiásticas sofreram uma profunda transformação, porque estavam confiadas a homens mais fiéis ao poder leigo que ao religioso. O clero começou a se mundanizar. A essa decadência de costumes logo se opôs um movimento de reforma que começou a dar os seus primeiros sinais no século X, com o monaquismo de Cluny, difundindo-se depois no século seguinte. Esse movimento encontrou a sua expressão doutrinária mais completa em Gregório VII, do qual tomou o nome de "reforma gregoriana", que inaugurou uma nova fase histórica, já que a idéia tradicional de "fuga do mundo" foi substituída pelo "ideal da conquista cristã do mundo" (R. Morghen). É a época das Cruzadas.

Essa reforma da Igreja, que levou à concentração de todo o poder, religioso e secular, nas mãos do Pontífice romano, provocou

uma mundanização diferente na Igreja, que começou a se ver implicada em acontecimentos políticos e, portanto, envolvida em lutas e rixas que afastavam sua atenção dos problemas propriamente religiosos. Com efeito, o século XII foi um dos mais tempestuosos: as sanguinolentas lutas internas contra o Império; o dissídio entre o Papado e Frederico Barba-Roxa, com duros conflitos que levaram à eleição de três antipapas (Vítor IV, Pascoal III e Calixto II, opostos a Alexandre III); a queda de Jerusalém em 1187, jogando por terra o grande sonho medieval do qual haviam nascido as Cruzadas; crueldade e repressão contra a feudalidade eclesiástica e leiga, fiel à tradição normanda, por parte de Henrique VI da Suévia. E a isso acrescentam-se as inúmeras desordens morais que afligiam a Igreja, feudalizada e mundanizada, contra as quais são Bernardo erguia em vão a sua voz de advertência.

Pois bem, nesse contexto, reconsiderando o mistério trinitário, Joaquim de Fiore propõe uma mensagem reformista-escatológica, uma espécie de *renovatio* moral e religiosa, alimentando a expectativa de uma iminente "terceira idade", que é a do Espírito: à "idade do Pai" e à "idade do Filho" deveria seguir-se a "idade do Espírito", marcada por uma palingenesia total e que não tardaria a se realizar, libertando os homens das contradições em que haviam caído. Trata-se de uma concepção da história não mais cristocêntrica, mas trinitária, próxima do cumprimento. Entendida como a suprema e definitiva manifestação do divino na realidade da história, essa "terceira idade" representava e expressava o difuso desejo de renovação radical que havia, no sentido da libertação do peso das instituições e problemas de ordem terrena.

"A partir da vasta influência deixada por Joaquim na história religiosa do século XII e da inserção de sua mensagem na espiritualidade franciscana nascia o joaquinismo, complexo movimento espiritualista, com reflexos também religioso-políticos, de fundo místico-reformador e profético-escatológico, que inicialmente perturbou e, depois, acabou por permear com seu poderoso fermento espiritual a religiosidade do século XII, levando para a espiritualidade medieval germes de novas utopias e profundas aspirações de renovação" (A. Crocco).

A difusão da concepção agostiniana da história, bem como da concepção joaquinista, mostra claramente, muito mais do que qualquer outra reflexão, o clima teológico no qual se desenvolvia, em sua maior parte, o debate entre razão e fé — e, portanto, o contexto religioso no qual emergiam os problemas e questões de caráter filosófico e teológico.

1.8. Cronologia

Embora seja uma divisão convencional, parece-nos didaticamente conveniente distinguir quatro fases na escolástica. A *primeira,* mais preparatória, vai do século VI ao século IX, marcada por períodos de grande obscuridade cultural e decadência moral, entremeados por momentos de renascimento e antecipações. Com a restauração do Império por parte dos carolíngios, tenta-se a organização das escolas e, portanto, da cultura. A figura mais representativa desse período é João Escoto Eriúgena. A *segunda* fase, com momentos de instabilidade e redespertar, vai do século IX ao século XII: é a época da reforma monástica e da renovação política da Igreja, com a luta pelas investiduras; é a época das Cruzadas e da incipiente civilização comunal. Entre as figuras de destaque encontram-se Anselmo de Aosta, a Escola de Chartres, a Escola de São Vítor e Abelardo, que elaboram a "primeira escolástica". A *terceira* fase, da "áurea escolástica", abarca o século XIII e as prestigiosas figuras de Tomás de Aquino, Boaventura de Bagnoregio e Duns Escoto. A *quarta* e última fase, que encerra a escolástica e assinala o divórcio entre razão e fé, se dá no século XIV, sendo interpretada por Guilherme de Ockham.

2. João Escoto Eriúgena

2.1. A primeira teorização da *ratio* em função da fé

Dito isso, vamos agora procurar traçar as etapas através das quais as artes liberais em geral e as do trívio em particular (gramática, retórica e dialética) são transformadas de *conteúdos de erudição* em *instrumentos de penetração nas verdades cristãs.* Alguns historiadores da filosofia, destacando a importância das questões lógicas, particularmente do problema dos universais, consideram que a investigação filosófica inicial afirmou-se de modo autônomo e independente da fé cristã. Mas, ao contrário, um estudo atento dessas primeiras tentativas de pesquisa filosófica revela que as discussões lógicas de maior relevância sobre a natureza dos universais e o caráter da dialética foram ocasionadas por interpretações contrastantes de textos bíblicos e patrísticos.

Assim, por exemplo, a primeira disputa verdadeira em torno da natureza dos universais não surgiu com base nas célebres passagens de Porfírio e Boécio, mas como conseqüência da controvérsia sobre a alma universal entre Ratramno de Córbia e um monge de Beauvais, no século IX, a propósito de um texto de Agostinho que parecia oscilar entre o monopsiquismo (alma única)

e o polipsiquismo (várias almas). Enquanto o monge de Beauvais recorria à concepção realista dos universais em defesa da alma única universal, Ratramno fazia valer uma concepção conceitualista dos universais, segundo a qual aquela unidade não é substancial, mas apenas lógica.

Em última instância, o interesse primário não se volta para os problemas lógicos em si mesmos, mas sim para os problemas bíblicos e patrísticos, para cuja interpretação eram utilizados os instrumentos lógicos. Para confirmá-lo, basta notar que o teólogo que exerce a função de guia nos séculos IX-XII é sem dúvida Agostinho, a cujas concepções, embora com diversas acentuações, todos se vinculam. Pois bem, segundo tal concepção, a reflexão racional é iluminada por Deus e se exerce no interior do dado de fé, em uma espécie de constante interpenetração mútua. Nessa perspectiva, mesmo mantendo o seu valor formal, as artes liberais são exercidas em função dos conteúdos da Bíblia e da doutrina cristã. Enquanto Agostinho se revela como a figura mais significativa e a maior influência entre os Padres latinos, já entre os Padres gregos, além de Orígenes, Gregório de Nissa, João Damasceno e João Crisóstomo, o autor mais lido é Dionísio Areopagita, considerado uma *auctoritas* não só porque era identificado com o convertido por são Paulo no Areópago de Atenas, mas também porque havia recuperado a filosofia neoplatônica em bases cristãs. Pois bem, o seu pensamento é essencialmente alusivo ao mistério trinitário, além de interpretar o mundo como uma selva de símbolos no qual se cumpre o processo de conversão (anagogia) dos seres a Deus.

Como esclarecimento dessa linha de interpretação, examinemos agora João Escoto Eriúgena para o século IX, Anselmo de Aosta para o século XI e as escolas de Chartres e São Vítor e a complexa figura de Pedro Abelardo para o século XII, figuras e movimentos de primeiro plano, que esclarecem por ângulos diversos a primeira teorização da razão em função da fé.

2.2. A figura e a obra de Escoto Eriúgena

Se Alcuíno foi o maior artífice do renascimento cultural carolíngio, por seu espírito organizador e pela criação de suas primeiras obras doutrinárias, também é certo que João Escoto Eriúgena foi a figura mais representativa e prestigiosa dessa fase. Pela poderosa síntese filosófico-teológica e pela obscuridade estrutural dos seus escritos mais originais, ele foi ao mesmo tempo o gigante e a esfinge do seu século.

Proveniente da grande forja dos escotos ou irlandeses (a Irlanda era chamada *"Scotia maior")*, Escoto Eriúgena pode ser

encontrado por volta de 847 junto à corte de Carlos, o Calvo, chamado da Irlanda, onde havia nascido por volta de 810, para dirigir a escola palatina. Quando já era um apreciado mestre na corte da França, foi convidado pelos bispos de Reims e Laon a refutar a tese da *dupla predestinação,* de Gotescalco, para quem alguns estavam infalivelmente predestinados ao inferno e outros ao paraíso. Escreveu então, em 851, o *De praedestinatione,* no qual, porém, parece ter superado os limites, já que chegou a falar de transitoriedade do inferno. Só a proteção de Carlos, o Calvo, salvou-o da condenação. A pedido do próprio Imperador, traduziu o *corpus* dos escritos do Pseudo-Dionísio (*a Hierarquia celeste,* a *Hierarquia eclesiástica* e a *Teologia mística),* que tanta difusão teriam na Idade Média, bem como os *Ambigua,* de Máximo, o Confessor (explicação de passagens difíceis das obras de Gregório Nazianzeno e de Dionísio Areopagita) e o *De opificio hominis* (a criação do homem), de Gregório de Nissa.

Mas, além de tradutor, ele também foi pensador original, seja com *comentários* a algumas obras do Pseudo-Dionísio, abrindo a série dos comentadores medievais desse difundido *corpus,* seja, particularmente, com a sua obra maior *De divisione naturae,* em cinco livros, realizada antes de 865 sob a forma de diálogo entre mestre e discípulo. Dentre os escritos menores, pode-se recordar as *Glosas* aos opúsculos teológicos de Boécio e as *Annotationes in Marcianum Capellam,* que é comentário escolástico a um texto pagão do século V, o *De nuptiis Mercurii et philologiae,* de Marcião Capela. Depois da morte de Carlos, o Calvo, ocorrida em 877, não se tem mais notícias de Escoto Eriúgena, que, ao que parece, morreu alguns anos depois na França.

2.3. **Escoto Eriúgena e o Pseudo-Dionísio**

O autor grego que mais influiu sobre Escoto Eriúgena foi certamente o Pseudo-Dionísio, assim chamado porque se acreditava que fosse o juiz do Areópago encontrado por são Paulo, quando, na verdade, depois se saberia que suas obras foram elaboradas bem mais tarde, sendo o autor de evidente formação neoplatônica (cf. acima, p.421). Como já dissemos, no centro das reflexões do Pseudo-Dionísio está Deus, cujo conhecimento começa com o *caminho positivo* e termina com o *caminho negativo:* o primeiro consiste em atribuir-lhe as perfeições simples das criaturas (o caminho positivo), ao passo que o segundo consiste em negá-las (o caminho negativo). Essas negações não devem ser entendidas em sentido de privação, mas sim de transcendência. Por esse motivo, a teologia negativa é também chamada teologia superafirmativa: "Em Dionísio, a teologia afirmativa é completada pela

negativa, que é o fundamento ou a forma inicial da *via eminentiae* ou *via excellentiae*, de que falariam os escolásticos" (A. Koyré). Para além de todo conceito ou conhecimento humano, Deus é supra-ser, supra-substância, supra-bondade, supra-vida e supra-espírito.

Embora a inspiração seja neoplatônica, a substância do pensamento de Escoto Eriúgena é cristã, porque ele não é monista: a unidade do todo em sentido panteísta lhe é estranha, como a emanação. Com efeito, entre Dionísio e Plotino existe a barreira do Deus criador, pessoal, distinto das criaturas. Por isso, não há nada de fatal em Escoto Eriúgena, já que o retorno do homem a Deus leva a marca de sua liberdade. A essa tese fundamental é preciso acrescentar ainda a tese do *processo gradual,* segundo a qual o universo está disposto do mínimo ao máximo: trata-se de uma hierarquia respeitada no céu e na terra, celeste e terrena, sobre a qual é preciso refletir e na qual deve-se inspirar a vida individual e social.

Pois bem, essa síntese, que influiria sobre pensadores como Hugo de São Vítor, Alberto Magno, são Boaventura e santo Tomás de Aquino, influenciou poderosamente Escoto Eriúgena, que a acolheu e repensou em sua obra maior, o *De divisione naturae.* Essa obra, em que Deus é visto como presente em toda parte, segundo o ritmo do movimento do pensamento do uno para o múltiplo e do múltiplo para o uno, só pode ser compreensível plenamente tendo como fundamento a *theophania* e a teologia (positiva ou catafática e negativa ou apofática) do Pseudo-Dionísio. Com efeito, também para ele Deus a tudo transcende e tudo permeia, visto que o seu conhecimento se dá ao ritmo de afirmações e negações.

Reportando-se explicitamente ao Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena procura assim explicar ao seu discípulo o núcleo doutrinário dessa perspectiva teológica: "Quando chegares a raciocinar perfeitamente, te parecerá bastante claro que a afirmação e a negação, que agora te parecem contrárias entre si, não se opõem absolutamente uma à outra quando são atribuídas à natureza divina, mas, ao contrário, estão em mútua harmonia, completamente e sob todos os pontos de vista. Para que isso fique mais claro para ti, valho-me de alguns exemplos. Por exemplo, a catafática afirma 'é verdade', enquanto a apofática diz 'não é verdade'. Parece haver aqui uma certa forma de contradição, mas uma análise mais atenta não descobre nenhum contraste. Com efeito, quem diz 'é verdade' não afirma que a substância divina seja verdade em sentido próprio, mas sim que se pode chamá-la por tal nome como metáfora da criatura ao criador. E assim ela reveste com tal nome a essência divina nua e despojada de um significado próprio. Já quem diz 'não é verdade', compreendendo claramente que, com razão, a natureza divina é incompreensível e inefável, não nega que

ela seja verdade, mas nega que ela possa ser chamada propriamente de verdade ou que seja propriamente verdade. A apofática despoja a divindade de todos aqueles significados com os quais a veste a catafática."

2.4. O *De divisione naturae*

Essa obra principal de Escoto Eriúgena, em cinco livros e em forma de diálogo, pode ser resumida em quatro etapas ou divisões: a) natureza que não é criada e cria; b) natureza que é criada e cria; c) natureza que é criada e não cria; d) natureza que não é criada e não cria.

a) *Natureza que não é criada e cria.* É Deus, incriado, mas criador de todas as coisas. Sendo perfeitíssimo, Deus não é cognoscível, estando acima de todos os atributos (supra-substância, supra-bondade, supra-potência, supra-vida etc.): trata-se precisamente do caminho negativo do Pseudo-Dionísio, que supera a teologia afirmativa porque leva à negação de todos os predicados, *limitados e finitos,* que estamos inclinados a atribuir a Deus. Só impropriamente se pode chamar de criatura sua primeira manifestação, porque se identifica com o *Logos* ou Filho de Deus, não produzido no espaço e no tempo, mas, segundo o prólogo do *Evangelho* de são João, coeterno ao Pai e coessencial a ele: Deus não seria Deus se não fosse desde a eternidade o gerador do próprio *Logos* ou sabedoria.

b) *Natureza que é criada e cria.* É o *Logos* ou sabedoria de Deus, no qual estão contidas as causas primordiais ou arquétipos de todas as coisas. Trata-se de idéias, modelos, espécies e formas que expressam o pensamento e a vontade de Deus, chamados também de "predestinações" ou "vontades divinas", por imitação às quais as coisas se formarão. Vista sob essa ótica, toda a criação é eterna: "Tudo aquilo que está nele permanece sempre e é vida eterna." As coisas, situadas no espaço e no tempo, são inferiores, menos perfeitas e menos verdadeiras do que o modelo ou arquétipo, por causa de sua *mutabilidade* e *caducidade.* É óbvio que esses modelos são diversos e múltiplos para nós, não para Deus, assim como a criação comporta mudanças para nós, não para Deus. Ademais, tais modelos, ao contrário das idéias perfeitas e imóveis de Platão, são causas eficientes e não apenas exemplares. Quem transforma esses exemplares em causas eficientes é o Espírito Santo, que faz sair dos eternos exemplares as coisas e os indivíduos, o que, portanto, é a "causa da divisão, multiplicação e

distribuição de todas as causas em efeitos, gerais, especiais e próprios, segundo a natureza e segundo a graça". Não se trata, portanto, de criação, mas daquela substância dialética da qual as coisas são expressão e retorno. Trata-se de uma substância da qual as coisas são feitas e que é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, para além de qualquer distinção das duas ordens, que, ao contrário, se interpenetram e se fundem.

c) *Natureza que é criada e não cria.* É o mundo criado no espaço e no tempo, que, por seu turno, não produz e não cria outras coisas. O mundo é aquilo que Deus quis e quer que seja, é a sua manifestação ou *theophanía.* Ele é criado do nada, não sendo, como queriam os "filósofos seculares", uma matéria informe e eterna. Se o aspecto sensível e múltiplo das coisas é expressão do pecado original — o que se coaduna com o neoplatonismo —, o significado último do mundo é o homem, chamado a reassumi-lo e reconduzi-lo a Deus. Nele, a oficina do universo, tudo está abarcado, é partícipe do mundo sensível e do mundo inteligível, sendo portanto reassumido pelo cosmos. A substância do homem está na alma, de que o corpo é instrumento: "O corpo é nosso, mas não é nós." Com o pecado, o corpo tornou-se corruptível; originalmente imortal, voltará a sê-lo com a ressurreição.

d) *Natureza que não é criada e não cria.* É Deus como termo final de tudo. O quarto e o quinto livros do *De divisione naturae* descrevem a epopéia do retorno. O tempo intermediário entre a origem e o retorno é ocupado pelo esforço do homem por reconduzir tudo a Deus, na imitação do Filho de Deus, que, encarnando-se, recapitulou em si o universo e mostrou o caminho do retorno. Por isso, a encarnação de Deus é um fato capital, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, filosófico e teológico. O retorno se dá em fases: a dissolução do corpo nos quatro elementos; a ressurreição do corpo glorioso; a dissolução do homem corpóreo no espírito e nos arquétipos primordiais; por fim, a natureza humana e suas causas, que se movem em Deus como o ar na luz. Então, Deus será tudo em cada coisa; aliás, não haverá nada mais além de Deus. Não se trata de dissolução da individualidade, mas da sua conservação da forma a mais elevada: como o ar não perde a sua natureza quando penetrado pela luz e o ferro não se anula quando se funde ao fogo, da mesma forma toda natureza se assimilará em Deus sem perder sua individualidade: "Em si mesmo incompreensível, Deus será de algum modo compreendido na criatura e esta, por milagre inefável, se converterá em Deus." O curso das coisas, portanto, é irreversível, pois estas, "uma vez criadas, serão um dia transfiguradas, jamais destruídas" (P. Vignaux).

2.5. Reflexos sociopolíticos

Com Escoto Eriúgena, estamos diante do primeiro *sistema* de pensamento, uma espécie de síntese de todo o conhecimento da época. Foi por isso que Escoto Eriúgena tornou-se o gigante do século IX, quando a cultura era fragmentária e se perdia em análise de detalhes. Entretanto, não nos parece absurdo afirmar que tal sistema carece de rigor, no sentido de que a lógica da imanência e a lógica da transcendência se tocam e coexistem, mas sem uma *conciliação argumentada*. Em todo caso, a retomada do pensamento do Pseudo-Dionísio contribuiu bastante para consolidar a mentalidade feudal, particularmente o tema da hierarquia do poder e, portanto, da organização social. Com isso, queremos dizer que a doutrina de Dionísio, no tempo do renascimento carolíngio, contribuiu para a consolidação da visão feudal das relações sociais, interpretada como reflexo de uma hierarquia mais ampla, celeste e terrena. A ordem terrena se espelha na ordem celeste e a ordem política funciona como mediadora das duas ordens que encerra em si.

À tese da hierarquia agrega-se a tese da teofania ou da unidade do cosmos, por obra do princípio divino fundamental, enformador do criado e, ao mesmo tempo, transcendente. A unificação do poder secular e do poder religioso encontrou aqui uma sustentação teológico-filosófica não desprezível, porque consolidava a orientação carolíngia da unidade global da comunidade social, que é secular e religiosa ao mesmo tempo. Trata-se daquela unificação programática que caracteriza o século de Escoto Eriúgena, entre poder secular e poder religioso, entre civilização e religião, com declarada proeminência do elemento espiritual e, portanto, da Igreja, sobre o elemento terreno e, portanto, sobre o Império.

2.6. A razão em função da fé

Escreve Escoto Eriúgena: "Nenhuma autoridade deve te afastar das coisas que são ensinadas pela reta razão. A verdadeira autoridade, com efeito, não se opõe à reta razão, nem esta à verdadeira autoridade, porque ambas derivam de uma única fonte, isto é, da sabedoria divina." Estabelecendo uma estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, Escoto Eriúgena contribuiu de modo relevante para a reavaliação da investigação lógico-filosófica em um contexto claramente teológico. Já no *De praedestinatione*, escrito para refutar as teses de Gotescalco, ele evidenciava o papel insubstituível da *"ratio"*, já que, à coletânea de passagens dos Padres da Igreja em uso na sua época, ele opôs a necessidade de recorrer à razão para explicar e esclarecer trechos

controversos e teses contrapostas. Ao mesmo tempo, ele superava a concepção da lógica como simples técnica de linguagem, que remontava às escolas de retórica e de direito do Baixo Império, desenvolvendo uma interpretação realista dos universais *em um contexto claramente teológico.*

Com efeito, no seu *De divisione naturae,* a dialética é entendida como a própria estrutura da realidade no seu realizar-se: em suas duas fases, ascendente e descendente (a *divisio,* do uno ao múltiplo, e a *reductio,* do múltiplo ao uno), constitui o ritmo interno da natureza e da história do mundo. A dialética é antes de mais nada uma arte divina, fundada na própria obra do Criador. E é por isso que os homens descobrem e não criam a dialética, como instrumento de compreensão do real e de elevação a Deus. Desse modo, Escoto Eriúgena abole toda distinção entre religião e filosofia: "A verdadeira filosofia outra coisa não é do que religião e, inversamente, a verdadeira religião outra coisa não é do que verdadeira filosofia." E, nesse contexto religioso, ele chega a dizer que ninguém pode entrar no céu a não ser passando pela filosofia: "Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam."

3. Anselmo de Aosta

3.1. A vida e as obras

Enquanto Escoto Eriúgena é o pensador de maior destaque do século IX, Anselmo de Aosta ocupa esse lugar no século XI. Entre os séculos IX e X, o caráter fluido das condições políticas e das estruturas econômico-sociais explica, de certa forma, a estagnação da cultura e sua extrema fragmentação. É um período de transição geral. Já no século XI "são evidentes os sinais de um revigoramento da vida européia em todas as suas formas, materiais e espirituais. Aumenta o número das populações, surgem novos centros habitados, as cidades renascem para uma nova vida e, nelas, formam-se novas camadas sociais. Novos homens, movidos pelo espírito de iniciativa, pela sede de lucros, pelo entusiasmo religioso ou pelo desejo de liberdade percorrem todas as estradas da Europa. Os servos da gleba fogem dos feudos e são libertados. Milícias e cadetes fornecem amplos contingentes de combatentes para as maiores empresas guerreiras da época" (R. Morghen). Antes enfeudada ao Império, a Igreja começa a se mover e, por volta de meados do século, dá vida a uma reforma radical de suas instituições. O combate às investiduras, que é uma luta contra o Império, e as Cruzadas constituem duas expressões significativas desse redespertar, que tem seu ponto de partida na abadia de Cluny e na velha

Santo Anselmo (1033-1109) foi a expressão máxima da corrente platônico-agostiniana e um dos vértices do pensamento medieval.

ordem beneditina, à qual se juntam novas ordens, como a dos cistercenses e a dos cartuxos.

Pois bem, o filho mais ilustre da família beneditina, que compreendeu mais do que ninguém a necessidade de viver e apresentar a fé em um novo e mais articulado contexto de vida, foi precisamente Anselmo de Aosta, com o qual nasceu a teologia centrada no instrumento da razão, a ponto de ter sido chamado de "o primeiro escolástico autêntico". Nascido em Aosta, em 1033, de uma família nobre, Anselmo deixou a casa paterna com a morte prematura de sua mãe, passando a peregrinar por vários mosteiros na França. Por fim, ingressou no mosteiro beneditino de Bec, na Normandia, onde iria transcorrer seus melhores e mais fecundos anos, primeiro como monge e depois como prior e abade. Com efeito, foi nesse período que ele escreveu, entre 1076 e 1077, as suas obras mais famosas: o *Monologion* (ou seja, "Solilóquio") e o *Proslogion* ("Colóquio"). Depois de sua eleição para abade (1078), ele escreveu o *De grammatico* ("O gramático"), o *De veritate* ("A verdade"), o *De libertate arbitrii* ("O livre-arbítrio"), o *De casu diaboli* ("A queda do diabo"), o *Liber de fide Trinitatis* e o *De incarnatione Verbi*. Depois, nomeado arcebispo de Canterbury, na Inglaterra, empenhou-se longamente junto a Guilherme II, o Ruivo, e seu sucessor Henrique sobre a questão das investiduras eclesiásticas. Foi aí que iniciou a elaboração do *Cur Deus homo* ("Por que Deus se fez homem"), que iria concluir na Itália, onde permaneceu de 1097 a 1100, exilado por Guilherme. Nesse período, estimulado pelo Concílio de Bari de 1098, do qual havia participado, escreveu o *De processione Spiritus Sancti*. Viveu seus últimos anos em Canterbury, onde escreveu o *De concordia praescientiae et preedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* ("A concórdia da presciência, da predestinação e da graça de Deus com o livre-arbítrio do homem"). Morreu em 21 de abril de 1109, num momento em que se dedicava a meditar sobre a origem da alma.

3.2. As provas da existência de Deus

Todo o pensamento de santo Anselmo é dominado pela idéia de Deus. *Essa é a questão que baseia e unifica as suas investigações.* E, a propósito, eis uma primeira distinção: uma coisa é falar da *existência* de Deus, outra é falar de sua *natureza*. Trata-se de duas posições diferentes: uma coisa é perguntar-se se algo existe, outra é perguntar-se o que é esse algo. Essa distinção fica clara no *Monologion*, onde formula as provas a posteriori (dos efeitos para a causa) da existência de Deus, sendo deixada de lado no *Proslogion*, onde ele formula o argumento ontológico. Com efeito, santo Anselmo demonstra a existência de Deus tanto a posteriori como a priori.

a) *Provas a posteriori.* São quatro as provas com as quais Anselmo mostra como, a partir do mundo, se chega a Deus. A *primeira* deriva da consideração de que cada qual tende a se apoderar das coisas que julga boas. Mas os bens são múltiplos. Então, como será o seu princípio: múltiplo ou único? A bondade em virtude da qual as coisas são boas só pode ser uma. Assim, se as coisas são boas, existe a bondade absoluta. A *segunda* deriva da idéia de grandeza, não espacial, mas qualitativa. A variedade dessa grandeza, por nós constatada, exige a suma grandeza, da qual todas as outras são uma participação gradual. A *terceira* não deriva de um aspecto particular da realidade (bondade ou grandeza), mas do ser simplesmente Eis a formulação de Anselmo: "Tudo aquilo que existe, existe em virtude de alguma coisa ou em virtude de nada. Mas nada existe em virtude de nada, isto é, do nada não provém nada. Assim, ou se admite a existência do ser em virtude do qual as coisas existem ou nada existe. Mas, como existe algo, existe o ser supremo." A *quarta* deriva da constatação dos graus de perfeição, que se apóia sobre a hierarquia dos seres e exige que exista uma perfeição primeira e absoluta. Entretanto, ao término do seu trabalho, Anselmo percebeu que as quatro provas do *Monologion,* elaboradas de forma um tanto complexa e tortuosa, iriam submeter a dura prova a mente dos leitores. Conseqüentemente, ele procurou um outro caminho, que, quase como a luz vívida de um relâmpago, permitisse à mente abranger a priori a afirmação da existência de Deus. Anselmo era um teólogo que não pensava pelo gosto de pensar: ele tinha bem vivo dentro de si o sentimento da responsabilidade e do dever de difundir a verdade — a verdade de Deus. Daí a necessidade de um argumento simples, persuasivo e auto-suficiente, destinado a gerar a imediata e invencível convicção da existência de Deus. E foi justamente no *Proslogion* que ele expôs esse argumento.

b) A *prova a priori ou "argumento ontológico".* São os seguintes os termos essenciais do argumento: Deus é "aquilo do qual nada de maior pode-se pensar" *(id quo maius cogitari nequit).* E isso é pensado até pelo ateu e pelo tolo de que fala o *Salmo,* que, no seu coração, diz: "Deus não existe." Para negar a Deus, ele sabe estar falando de um ser do qual não é possível pensar nada de maior. Portanto, se o ateu pensa Deus, Deus está em seu intelecto — caso contrário, não pensaria nem negaria a sua existência. Mas, ao negar que Deus existe, o ateu quer dizer que Deus não existe fora do seu intelecto, isto é, na realidade. E aí reside a contradição: se ele pensa que Deus é o ser do qual nada de maior pode-se pensar e, ao mesmo tempo, nega que Deus exista fora do seu pensamento, então é induzido a admitir que é possível algo maior do que Deus, algo que, além de existir no pensamento, exista também na

realidade. O que é contraditório, pois afirma e nega que Deus seja o ser do qual nada pode ser maior. Em outros termos: se Deus é o ser em relação ao qual nada pode ser maior, não é possível considerá-lo como existente no pensamento mas não na realidade, porque, nesse caso, ele não seria o maior. Santo Anselmo estava persuadido de que os homens tinham um forte sentimento de Deus: a sociedade estava plena desse sentimento, que era o alimento secreto da vida e das reformas eclesiásticas em curso. O que ele fez foi uma tentativa de dar uma estrutura lógica a um núcleo fundamental do "fato religioso", considerando poder traduzir em conclusões racionais a difusa aceitação da fé cristã.

Esse argumento, ao qual nem mesmo os ateus poderiam resistir, é chamado *ontológico* porque, a partir da análise da idéia de Deus, que está na mente, se deduz a sua *existência* fora da mente; também é chamado *a simultaneo,* porque sustenta que na idéia de Deus está incluída ao mesmo tempo a existência. Pensar Deus e considerá-lo realmente existente é, simultaneamente, *unum et idem.* O argumento de Anselmo encontrou críticas e consensos. O primeiro a pôr em dúvida sua validade foi seu discípulo, o monge Gaunilon, que escreveu o *Liber pro insipiente,* no qual observa que, a propósito do termo "Deus", é bem difícil ter dele um conhecimento substancial, isto é, que vá além do puro significado verbal. Por outro lado, recorda Gaunilon, não é suficiente ter uma idéia dele para que se possa afirmar sua realidade objetiva. Se assim fosse, então bastaria pensar uma coisa, como, por exemplo, uma ilha cheia de delícias e, portanto, a mais perfeita, para que estivéssemos autorizados a admitir sua existência. Assim, Gaunilon refutou a licitude da passagem do mundo *ideal* para o mundo *real.* Anselmo replicou com o *Liber apologeticus,* notando que o exemplo da ilha perfeita não é adequado, porque *não* representa o ser do qual não se pode pensar nada de maior, pois esse argumento vale *apenas* para ele. A ilha pode ser a maior, mas somente em relação às outras ilhas, mas não em relação à maior realidade em absoluto, como é o caso de Deus.

Santo Tomás retomaria e aprofundaria a objeção de Gaunilon. Na *Suma contra os gentios*, podemos ler: "Mesmo entre aqueles que admitem a existência de Deus, nem todos sabem que ele seja 'aquele do qual nada de maior pode-se pensar'. Mas, mesmo o admitindo, nem por isso redundaria que, de fato, deva existir in natura, porque, para tanto, é necessário que tanto a coisa como o seu conceito (ratio) sejam admitidos do mesmo modo. Por isso, quando se concebe aquilo que se encerra sob o nome de Deus, daí não deriva que ele exista, a não ser no intelecto. A existência real, ao contrário, é demonstrada perfeitamente por meio dos efeitos, isto é, a posteriori." Diferentemente do Aquino, Boaventura e

Escoto compartilharam o argumento de santo Anselmo. Na filosofia moderna, Descartes e Leibniz também acolheram tal argumento, embora com algumas variações relevantes. Leibniz o reformulou mais ou menos assim: "O ser necessário, se é possível, existe; mas é possível, logo, existe". Já Kant o rejeitou decididamente, em nome da distinção radical entre a *existência pensada* e a *existência real.* Entretanto, nem mesmo a força crítica de Kant foi suficiente para sepultar o argumento ontológico.

Assim, o argumento ontológico continuou sendo uma contínua preocupação não apenas dos filósofos e teólogos, mas, hoje, também dos lógicos e dos filósofos da linguagem. Entre os teólogos, podemos mencionar E.L. Mascall (crítico do argumento) e Karl Barth, que, em um escrito de 1931, *Fides quaerens intellectum* (com o subtítulo "A prova de Anselmo para a existência de Deus"), sustenta que o objetivo da prova de Anselmo não está em *provar,* mas no *entender:* Anselmo já possui a fé e "a *fides* exige e torna possível o *intelligere".* Diz Barth: "A ciência, o *intellectus* que interessa a Anselmo é o *intellectus fidei.* E, com isso, se diz que ele pode consistir unicamente na mediação positiva das afirmações da fé. Ele não tem tanto que motivá-las, mas muito mais de compreendê-las em sua própria incompreensibilidade." Para Barth, o "aliquid quo nihil maius cogitari possit" não é uma doutrina sobre Deus ou uma definição de Deus: é muito mais um *nome* de Deus entre os diversos nomes revelados. Por seu turno, em um escrito de 1947, *O grande argumento,* E.L. Allen afirma que o segredo da vitalidade do argumento lógico, tão freqüentemente refutado, é o seu uso em um ato de adoração no qual a alma sente-se inundada pelo temor religioso. Quem procurou reavaliar do ponto de vista ontológico o argumento de Anselmo foi Ch. Hartshorne, em dois escritos: *O que descobriu Anselmo?,* de 1962, e *A lógica da perfeição,* também de 1962. M.J. Charlesworth seguiu as pegadas de Hartshorne. O argumento ontológico foi, por outro lado, fortemente criticado por G. Ryle, C.D. Broad, B. Russell e A.J. Ayer. Este último, em um famoso livreto intitulado *Linguagem, verdade e lógica,* de 1936, sustenta que a existência de Deus não pode ser provada a priori, já que somente as proposições tautológicas são proposições *a priori* e a proposição que afirma a existência de Deus não é uma tautologia. Mas, apesar desses e de outros críticos (Moore, Alston, e outros),foi precisamente Bertrand Russel a confessar: "Está claro que um argumento que tem uma história tão insigne deve ser tratado com respeito, seja ele válido ou não (...). Antes de Anselmo, ninguém havia enunciado esse argumento em sua crua pureza lógica. Ganhando em pureza, ele certamente perdeu

em plausibilidade, mas também isso deve ser creditado a Anselmo." Por seu turno, em 1965, M.J. Charlesworth notava que "o que quer que se possa pensar (...) sobre a validade do argumento de Anselmo, ele, no entanto, propõe de modo profundo e vivo alguns pontos absolutamente fundamentais relativos à 'lógica' do conceito 'Deus', pontos que devem ser considerados com atenção por quem quer que reflita no âmbito da teologia filosófica". O que Norman Malcolm já havia feito em 1960, usando os instrumentos do "segundo" Wittgenstein, convencido de que os problemas fundamentais da filosofia não são factuais mas semânticos. Com efeito, em seu *Os argumentos ontológicos de Anselmo* (1960), Malcolm sustenta que "o que foi provado por Anselmo é que a noção de existência contingente e de não-existência contingente não pode de modo algum ser aplicada a Deus. A existência de Deus deve ser logicamente necessária ou logicamente impossível. O único modo inteligível para rejeitar a afirmação de Anselmo de que a existência de Deus é necessária está em sustentar que o conceito de Deus como ser do qual não se pode conceber nada de maior é autocontraditório, ou seja, privado de sentido". De modo que, assumindo-se que a idéia de Deus não é logicamente absurda — e nem mesmo o ateu pensa assim —, então Deus existe necessariamente.

3.3. **Deus e o homem**

É esse o binômio no qual se baseiam as reflexões de santo Anselmo. Mas, acenando a alguns temas, nos parece interessante abordar a relação entre conhecimento e palavra. Distinguindo a palavra como sinal físico, externo a nós, como puramente pensada e, portanto, em nosso interior, e, por fim, como expressão interior, isto é, como intelecção da realidade através do nosso intelecto, santo Anselmo se detém nesta última acepção, pregando originariamente sua veracidade ou falsidade. Essa palavra mental ou conceito é mais ou menos verdadeira, dependendo do seu maior ou menor grau de semelhança com a coisa. O conhecimento humano, portanto, é medido pelas coisas. Diferentemente da palavra humana, porém, a palavra divina é medida das coisas, porque é o seu modelo. Daí as considerações sobre a verdade humana como retidão e capacidade de dizer como são as coisas: "significat esse quod est", escreve Anselmo no *De veritate*.

Além do intelecto, a retidão também diz respeito à vontade: no primeiro caso, é verdade; no segundo, é justiça e bem. Aliás, a própria liberdade, conotação essencial da vontade, é definida como retidão ou capacidade de fazer o bem. Com efeito, ao contrário do que muitos consideravam, a liberdade não consiste em "poder

pecar e não pecar", caso no qual Deus e os anjos não seriam livres. A liberdade é capacidade de agir retamente, identificando-se portanto com a vontade do bem e, desse modo, com a boa vontade. Nós somos livres com o objetivo de conservar "a retidão da vontade por amor à própria retidão". Trata-se, portanto, de uma retidão que deve ser amada e buscada por si mesma, não por outros fins. Ela é o bem maior, sem o qual não é possível alcançar os outros valores. A retidão da vontade e a retidão do intelecto, ou seja, a justiça e a verdade, se encontram e se fundem. É claro que a vontade pode se transviar, perdendo tal retidão e tornando-se escrava dos vícios. Mas, ainda nesse caso, a vontade conserva a sua liberdade, ou seja, aquele instinto de retidão no qual consiste a liberdade e que, através da graça de Deus e, portanto, com a sua ajuda, nos permite libertarmo-nos do pecado e retomar o caminho do bem.

Mas como se harmonizam a *liberdade humana* e a *presciência divina,* a predestinação e o livre arbítrio, a graça e o mérito? Como é possível falar de liberdade e de responsabilidade humana no contexto de um Deus onipotente, onisciente e predestinante? Esses são alguns temas do ensaio *De concordia,* onde Anselmo assim formula a resposta a essas interrogações: "Se um acontecimento se cumprirá sem necessidade, Deus, que prevê todo acontecimento futuro, deve prever também isso. Mas aquilo que Deus prevê será necessariamente assim como Deus prevê. Portanto, é necessário que algo seja sem necessidade." Aparentemente acadêmica, essa resposta se enriquece com outros elementos quando Anselmo explicita que é possível a previsão da necessidade da verificação de um acontecimento futuro livre, porque tal previsão divina se dá na eternidade, onde não há mutação, ao passo que o acontecimento livre ocorre no tempo. Trata-se de dois planos distintos, o da eternidade e o do tempo. No que se refere à nossa responsabilidade e aos méritos que acumulamos com a nossa vida, Anselmo recorda aquilo que esclareceu com mais amplitude em outras obras, isto é, que a liberdade se identifica com a vontade e, portanto, com a retidão. Ora, Deus não pode retirar ou conceder tal retidão ou eliminar a liberdade sem, com isso, suprimir a própria vontade. Se isso ocorresse, Deus estaria abandonando a razão pela qual criou o homem livre e, portanto, responsável por suas ações, o que, em última análise, constitui a sua superioridade em relação às outras criaturas. Afirmar isso não significa dizer que o homem é auto-suficiente, não tendo assim necessidade da ajuda de Deus para alcançar sua meta final. Essa ajuda continua sendo um dom. Mas a fidelidade a esse dom e a suas implicações depende de nossa liberdade de adesão. Daí a necessidade da concórdia — e não do contraste — entre a graça de Deus e a nossa liberdade.

3.4. A razão no interior da fé

No prólogo do *Proslogion,* Anselmo assim invoca a Deus: "Eu não tento, Senhor, aprofundar-me nos teus mistérios porque a minha inteligência não é adequada, mas desejo compreender um pouco da tua verdade, em que o meu coração já crê e ama. Eu não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender." E esse, com efeito, foi o programa de Anselmo: *esclarecer com a razão aquilo que já se possui com a fé.* Era esse o pedido que os monges lhe haviam feito: que aquilo que é revelado *não fosse apenas imposto com a autoridade da Escritura, mas também resplandecesse com a luminosidade do raciocínio.* Daí as provas da existência de Deus, a tentativa de compreender por que o Verbo de Deus se encarnou, por que Deus é uno e trino e como são "co-possíveis" a predestinação e a liberdade humana. Anselmo tem uma *grande confiança na razão humana,* que, em sua opinião, é capaz de lançar luz sobre os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade.

Trata-se, portanto, da fé que procura a inteligência *(fides quaerens intellectum)* e, conseqüentemente, de uma contínua e sutil meditação racional sobre as razões da fé. Tanto quando Anselmo coloca entre parênteses as verdades que aceita pela fé para alcançá-las com a razão como quando reflete sobre as verdades de fé, tanto em um como no outro caso *a razão move-se constantemente ao longo do traçado da fé,* pela explicitação de suas verdades. Aí estão o programa e o âmbito nos quais amadurece a "razão" anselmiana. Nesse contexto é que se podem compreender suas duas afirmações sintéticas, *"fides quaerens intellectum"* e *"credo ut intelligam":* a fé se ilumina pela inteligência. As verdades de fé estão pressupostas (*fides quae creditur*) nos seus conteúdos, que não são fruto da investigação racional, mas a ela são oferecidos pela própria fé, que permanece como o ponto de partida, uma espécie de pilastra, de toda a construção racional. A razão serve para desarticular as verdades da fé ou para iluminá-las através de argumentações dialéticas. Desse conjunto surte uma perfeita concordância entre fé e razão, com a condição de que esta seja utilizada segundo normas precisas ou pressupostos indubitáveis. Mas, precisamente, qual é esse pressuposto fundamental? O primeiro, que condiciona todos os outros, é representado pela unidade e perfeita correspondência entre linguagem, pensamento e realidade ou mútua remitência entre lógica e mundo ou entre *res* e *voces.* A realidade corresponde aos conceitos e a remitência dos conceitos à realidade é fruto de um movimento objetivo. Anselmo defende uma concepção realista dos universais. Aos conceitos de bondade, sabedoria, ser e natureza corresponde uma realidade ontológico-teológica, da qual depende toda a atividade cognoscitiva

do intelecto relativamente às coisas que, precisamente, participam daquela bondade, daquele ser e daquela natureza. As coisas boas, grandes, existentes etc., não seriam concebíveis se não houvesse o pressuposto da bondade, do ser etc., que são idéias universais e arquetípicas, situadas na mente divina e sobre as quais se moldou o criado.

A esse realismo de ascendência platônica é preciso acrescentar o realismo teológico, que justifica a investigação racional relativa aos mistérios da fé cristã. Ou seja, a posse das verdades reveladas por meio da fé faz com que a razão seja constantemente vinculada ao seu conteúdo e sua investigação siga o movimento lógico que parte da fé para explicitar o seu conteúdo e iluminar as suas relações.

Justamente porque é a fé que socorre o movimento lógico da razão e de seus conceitos, não a experiência pura e simples, é que se pode entender a força da objeção do monge Gaunilon, que observava — e, depois dele, também santo Tomás — que, quando pronunciamos o nome "Deus", nem sempre vamos além do som físico da palavra, sobretudo no caso dos ateus e incréus. Por isso, não é possível sustentar que se pode deduzir a existência de Deus a partir do conceito de Deus. No fundo, sucintamente, Gaunilon lançava à discussão a concepção realista dos conceitos de Anselmo e forçava seu mestre a se pôr a descoberto, isto é, a reconhecer que colocava a fé como fundamento. Era por essa razão, portanto, que Anselmo se dirigia somente a quem, pela fé, já possuia as verdades que procurava demonstrar com a razão, mas não ao tolo de que fala a Bíblia nem ao ateu.

4. A escola de Chartres

4.1. Tradição e inovação

Ao falar da escola de Chartres, estamos falando do principal centro cultural do século XII, com mestres de grande prestígio e com um núcleo doutrinal unitário e, em muitos aspectos, inovador. A fama dessa escola já remontava aos tempos do bispo Fulberto, que morreu em 1028. Posteriormente, no século XII, os mestres mais conhecidos, que deram brilho à escola catedral de Chartres, foram os irmãos Bernardo e Teodorico de Chartres e Guilherme de Conches, que se destacaram pela leitura direta dos clássicos, pela predileção pelos autores antigos, particularmente por Platão, e, portanto, pela importância que davam às *humanae litterae*. Trata-se de um humanismo feito de gramática e retórica, bem como de

todas as artes do quadrívio, particularmente das ciências naturais (matemática e astronomia), onde foram buscar estímulos e solicitações para refletir sobre as verdades cristãs.

Da escola de Chartres também saiu Gilberto Porretano, falecido em 1154. A influência de Bernardo sobre a formação de Gilberto foi determinante, tanto que, em uma carta escrita por ele ao seu venerado mestre, pode-se ler: "Quicquid boni, quicquid prosperitatis, quicquid scientiae Dominus mihi vel concessit vel concessurum opinor, denique quicquid sum, tibi post Deum attribuo." No século XII, Abelardo predominou no terreno da lógica, mas "Gilberto supera em muito Abelardo no terreno da metafísica", sendo "o mais poderoso espírito especulativo do século XII" (E. Gilson). Gilberto elaborou o conceito aristotélico de *forma* ainda antes de conhecer Avicena (com os problemas que esse conhecimento comportou). Gilberto era uma mente especulativa e metafísica. E, diversamente de seu mestre Bernardo, propôs uma "metafísica do concreto, toda voltada para garantir a autônoma consistência ontológica do finito" (B. Maioli).

Os textos em que a escola de Chartres se baseava, por si sós, são bastante significativos quanto à sua orientação doutrinária. Antes de mais nada, a obra de Marcião Capela *As núpcias de Mercúrio com a filologia,* que celebra a relação entre as letras e as ciências. Ademais, também o *Planisfério,* o *Cânon* e as *Tábuas* de Ptolomeu, que dizem respeito à aritmética, à geometria e à astronomia. No que se refere à dialética, além do *corpus* da *logica vetus,* também o resto do *Organon* de Aristóteles (*Analíticos, Tópicos* e *Elencos).* O estudo dessas obras era motivado pela convicção de que, para filosofar, o intelecto precisa ser iluminado pelo *quadrívio* e possuir os instrumentos de interpretação constituídos pelo *trívio.*

O estudo da herança do mundo clássico era justificado pelo fundador da escola, Bernardo — o "platônico mais célebre de sua época" (B. Maioli), que ensinou durante alguns anos na escola — com a famosa imagem dos "anões e gigantes": os anões são os modernos, os gigantes são os antigos, com os primeiros sentados no ombro dos segundos. Os gigantes são constitucionalmente mais robustos e desenvolvidos, mas os segundos gozam do privilégio de olhar mais longe e ver mais coisas, com a condição, porém, de não descerem de sua posição privilegiada. Portanto, nós devemos ser como anões, sentados no ombro dos gigantes, estudando suas obras e desenvolvendo seus estímulos e indicações. A imagem destaca a *excelência do modelo antigo* e, ao mesmo tempo, a confiança no *progresso histórico do conhecimento.*

4.2. As artes do trívio na perspectiva religiosa

O culto das artes do trívio, sua aplicação prática na atividade escolar e sua utilização em termos religiosos são atestados por João de Salisbury na obra *Metalogicon,* onde, falando das aulas de Bernardo, escreve que "ele explicava as figuras gramaticais, os ornamentos retóricos e as complicações sofísticas em relação com os outros campos do saber" e que, "como a escola não tem significado sem religião, o tema do ensino era colocado em relação como a fé e a moral".

No que se refere ao aspecto mais especificamente gramatical, é útil acenar para a interpretação realista do platonismo, segundo o qual o nome expressa a natureza mesma da coisa designada. Com efeito, se há uma perfeita analogia entre o universo das coisas e o universo dos nomes, porque ambos derivam do mundo das "idéias", então as diferentes formulações gramaticais expressam, com as flexões dos casos, dos gêneros etc., o grau diverso de participação das coisas mencionadas na perfeição originária. Por exemplo: na passagem do substantivo abstrato "brancura" para o verbo "branquear" e para o adjetivo "branco", Bernardo via a idéia se transmitindo até corromper-se no "branco". Ou seja, à medida que desce em direção ao sensível, a idéia se empobrece e obscurece. Trata-se, portanto, de uma perspectiva gramatical e retórica de tipo realista, na qual eram relidos alguns momentos propriamente metafísicos de Platão. Essas pistas seriam retomadas por Guilherme de Conches (1080-1154), convencido que estava de que a ignorância gramatical ou lingüística leva à ignorância filosófica.

4.3. O *Timeu* de Platão

Fizemos um aceno ao platonismo: ora, "dizer escola de Chartres é o mesmo que dizer Platão" (M.M. Davy), pelo fato de que a orientação doutrinária da escola é substancialmente platônica, a tal ponto que a obra mais lida e comentada na escola era o Timeu, de Platão. Trata-se da filosofia da natureza elaborada pelo filósofo mais próximo da revelação cristã e, portanto, um subsídio válido para a melhor compreensão do *Gênesis,* a narrativa bíblica da criação do mundo. Ademais, trata-se de uma primeira tentativa de relacionar a física com a teologia, encaminhando o desenvolvimento das ciências do quadrívio. O maior expoente da escola foi Teodorico de Chartres, irmão de Bernardo, que morreu por volta de 1154. Os seus escritos mais significativos são o *Heptateucon,* que é o programa das sete artes liberais, o *De septem diebus,* que é um comentário ao *Gênesis,* e os comentários ao *De hebdomadibus* e ao *De Trinitate,* de Boécio.

Fundindo as indicações do *Gênesis* e do *Timeu*, Teodorico afirma que dois são os princípios das coisas: Deus, princípio da unidade, e a matéria, princípio da multiplicidade. Em sua opinião, Platão não entendeu a matéria como um princípio co-eterno a Deus, mas sim, ao modo pitagórico, colocou a matéria como derivada ou descida da unidade. Trata-se de uma aproximação que parecia a mais adequada para uma cautelosa tentativa de cristianização do neoplatonismo.

Esses temas são retomados e aprofundados no *De septem diebus,* onde o relato bíblico do *Gênesis* encontra-se mesclado com sugestões claramente platônicas. A afirmação segundo a qual "Deus criou o céu e a terra" significa que Deus criou os quatro elementos do mundo material, entendendo por "céu" o fogo e o ar e por "terra" a água e a própria terra. Do conjunto, emerge uma cosmologia matemático-mecânica, cujos princípios são estendidos também ao mundo biológico. A doutrina segundo a qual a matéria é composta de partículas elementares e a teoria do *impetus,* com a qual ele explicava o movimento violento de um corpo e que viria a ser rediscutida pelos ocamistas do século XIV, revelam o grau de amadurecimento científico da escola de Chartres. Escreve o historiador da ciência E. J. Dijksterhuis: "O florescimento da escola de Chartres no século XII constitui um dos episódios mais importantes da história da ciência na Idade Média. Ainda não se havia manifestado aquela hipertrofia de perspicácia em que a tardia escolástica ameaçou deslizar várias vezes, nem aquela rígida organização de todo o pensamento com base na filosofia e sob o controle supremo da teologia, onde uma função claramente definida também deveria ser atribuída à ciência da natureza. O fascínio da fantasia natural do *Timeu* ainda era sentido como algo novo e a racionalidade do cosmos era desfrutada sem exagerada preocupação com questões dogmáticas." Entretanto, se é verdade que na escola de Chartres está ausente uma preocupação *exagerada* com questões dogmáticas, não menos verdade é que está presente uma *justa* preocupação com essas questões. Na realidade, o naturalismo típico dessa escola não era um fim em si mesmo, porque servia para melhor entender os laços de Deus uno e trino com o mundo criado. Embora reafirmando a tese de que a Trindade divina está toda ela empenhada em cada ato criativo, Teodorico se detém nos aspectos do mundo que representam a obra específica de cada uma das Pessoas divinas singularmente. Por exemplo: a matéria é obra do Pai, que a criou do nada; a *causa formalis* é o Filho ou Sabedoria divina; o Espírito Santo, a "Alma do mundo" de Platão, é a *causa finalis.*

Essa atenção para com as ciências naturais, ligadas a (e não dominadas por) um desígnio teológico superior, pode ser encon-

trada também em um outro insígne mestre de Chartres, Guilherme de Conches, que morreu por volta de 1154. A quem o censurava pela excessiva autonomia atribuída ao cosmos e, conseqüentemente, por uma espécie de despotencialização de Deus em relação à natureza, ele replicava: "Pelo contrário, nós fortalecemos a potência divina, porque é a Deus que atribuímos o poder de ter conferido tal natureza aos corpos e de ter criado o corpo humano através de obra natural. Em que ponto nós estamos contra a Sagrada Escritura, se explicamos como foi feito aquilo que ela diz que, foi feito? Ignorando as forças naturais, alguns querem impedir nossa investigação para ter assim outros companheiros em sua ignorância (...). Mas nós declaramos que se deve buscar a *ratio* em todas as coisas."

Chegando a esse ponto, é lícito concluir que, embora o que caracteriza a escola de Chartres seja a atenção específica dada à filosofia natural, o seu contexto e a sua finalidade são de *natureza claramente teológica,* isto é, voltados para uma maior compreensão e exaltação da obra da Trindade.

5. A escola de São Vítor

5.1. O *Didascalicon* de Hugo de São Vítor e as ciências

Fundada por Guilherme de Champeaux, a escola da abadia de São Vítor, dos cônegos agostinianos de Paris, foi um centro de viva atividade cultural, entendida como prólogo necessário para uma autêntica vida mística. A exemplo da escola de Chartres, ela também acentua os aspectos filosóficos e científicos da cultura; mas, diferentemente dela, a escola de São Vítor insiste na oração e na contemplação de Deus, em função do que tudo se encontrava. O misticismo e a cultura são programaticamente fundidos numa unidade, como não é difícil observar no representante mais ilustre dessa escola, ou seja, Hugo de São Vítor. Dentre os escritos de Hugo (nascido na Saxônia em 1096 e falecido em 1141), como o *De sacramentis christianae fidei,* o *Epitome in philosophiam* e o *Commentum* à *Hierarquia celeste* do Pseudo-Dionísio, o *Didascalicon* (em sete livros) é a obra mais completa e sistemática, dispondo e ordenando inteligentemente o saber da época. Pela estrutura e o rigor metódico, essa obra foi um modelo para as *Summae* que iriam ser escritas posteriormente.

A cultura de Hugo, fora de qualquer dúvida, era muito vasta. Seus fundamentos "eram constituídos pela Sagrada Escritura e pelos Padres, entre os quais Agostinho, Dionísio, Jerônimo, Gregório Magno e Cassiano. Ele conhecia os pensadores da Antigüi-

dade" (M.M. Davy). A concepção que Hugo tinha da exegese revestia-se de uma certa relevância: "Hugo queria evitar que o exegeta caísse no subjetivismo, que consistiria em um alegorismo superficial ou mal compreendido. Mas há um outro subjetivismo, tomada de posição de literalismo que seria mortal" (H. de Lubac). No *Didascalicon,* Hugo repetia com são Paulo: "A letra mata, o espírito vivifica." Portanto, faz-se necessária a *história.* Embora seja pouca coisa, a "letra" não pode ser desprezada: "Pode-se compará-la às letras do alfabeto, que não podem ser ignoradas por quem pretenda tornar-se um literato" (H. de Lubac). Em suma, afirma Hugo, as Escrituras não podem suportar *qualquer* interpretação. E, no entanto, a *letra* mata, como continua a escrever Hugo no *Didascalicon:* "Digo essas coisas não para oferecer a quem quer que seja a oportunidade de interpretar a Escritura ao seu bel-prazer, mas para demonstrar que aquele que segue apenas o sentido literal não pode ir muito longe sem se enganar."

Além disso, um elemento que também se deve salientar é o espaço que Hugo concedia às "artes mecânicas", que ele corajosamente alinhava junto com as artes do trívio e do quadrívio. Elas expressam a atenção que dava à nova vida citadina. Com efeito, trata-se das artes têxteis, da fabricação de armas, da navegação, da agricultura, da caça, do teatro, das técnicas de conservação dos alimentos. Estamos diante de *disciplinas* de certo modo *novas,* que refletem as atividades da nova economia burguesa e que são teorizadas por Hugo, que as coloca no amplo quadro de um discurso filosófico concreto. O seu apreço por essas disciplinas não-liberais era motivado por sua convicção de que seu estudo poderia contribuir "para a elevação da atual condição humana": assim como a ética ajuda a agir retamente e a física fornece os instrumentos para um conhecimento mais eficaz do mundo, essas artes vêm ao encontro de nossas necessidades cotidianas.

5.2. O *Didascalicon* e a filosofia

A idéia que serve de fio condutor para essa obra enciclopédica é constituída pela concepção do mundo como "sinal" da realidade invisível: "Duas imagens foram oferecidas ao homem para que ele possa alcançar as verdades invisíveis: a da natureza e a da graça. A primeira é o aspecto do mundo em que vivemos, ao passo que a segunda é a encarnação do Verbo. Ambas são demonstrações de Deus, mas nem uma nem a outra fazem-nos compreendê-lo, pois o espetáculo da natureza pode demonstrar a existência de um autor, mas não iluminar os olhos daquele que contempla (...). O mundo não infunde o entendimento da verdade." Embora evidenciando os

limites do saber filosófico, que parte do mundo sensível para levar ao seu autor, Hugo acentua a sua importância e a sua insubstituibilidade como exercício fundamental da razão, que desse modo se prepara tendo em vista uma ulterior elevação. "Invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur", dissera são Paulo. E Hugo afirma: "Todo este mundo sensível é um como que livro escrito pelo dedo de Deus." A imensidade do criado é sinal da onipotência divina; a beleza do universo atesta a sabedoria de Deus; a finalidade das coisas nos fala da bondade divina.

No que se refere à natureza substancial do eu e da alma, a psicologia do mestre vitorino é de inspiração agostiniana. Da mesma forma que para santo Agostinho, também para Hugo o homem é um ser que, com uma certeza não afetável por nenhuma dúvida, *sabe* que é ser e que *sabe* também que é diferente dos corpos e não se reduz a corpo. Isso significa que o homem também é espírito. E, como esse espírito nem sempre existiu, então foi criado. Em suma, "colocado entre o mundo sensível e Deus, o homem pertence ao primeiro pelo corpo e orienta-se para Deus pelo espírito" (S. Vanni Rovighi). A alma outra coisa não é do que o eu, sendo una, espiritual e imortal, um componente essencial da pessoa humana. Pois bem, esse eu tem um triplo olho, através do qual vê e contempla: o *oculus carnis,* com o qual conhece o mundo sensível e no qual têm seu lugar a sensação e também a imaginação, que, na opinião de Hugo, é uma ponte entre o corpo e o espírito; o *oculus rationis,* com o qual a alma faz *scientia* e percebe também a presença divina em si mesma, tornando-se assim *intelligentia;* por fim, o *oculus contemplativus,* com o qual chega a Deus e contempla sua beleza. Como o triplo olho da alma é referido a triplo objeto, as esferas do cognoscível, da mesma forma um triplo modo de visão caracteriza a maneira mais ou menos penetrante de conhecer o mesmo objeto: a *cogitatio* é olhar superficial e aproximativo; a *meditatio* é uma reflexão detida e deliberada sobre um ponto determinado; a contemplatio é intuição profunda e abrangente ou, ainda, pensar com intensidade.

5.3. O *Didascalicon* e a mística

Apesar da clara distinção entre ciências profanas e ciência sagrada e muito embora as ciências profanas fossem cultivadas segundo os métodos próprios a cada uma delas, *elas,* porém, *permanecem subordinadas à teologia e, portanto, à mística.* Nesse sentido, é oportuno destacar aqui a questão da forma ascendente

dos graus do real, progressivamente domináveis pela razão e pela fé. Há coisas essencialmente racionais, cognoscíveis portanto *somente com a razão,* como as verdades da matemática e os princípios da lógica e da dialética. Depois, há coisas *secundum rationem,* isto é, verdades prováveis, como as históricas, para cuja compreensão a razão deve ser coadjuvada pela fé. Por fim, há coisas *supra rationem,* isto é, superiores à razão, que são objeto específico e único da fé.

Desse conjunto, deriva uma plena concórdia entre razão e fé, mas sobretudo a superioridade da fé como cumprimento de todos os esforços humanos, cumprimento que é constituído pela contemplação e a posse de Deus. É nesse ponto que se introduz o discurso sobre a vida interior no seu momento mais elevado: ele leva a descobrir agostinianamente no homem a imagem da Trindade e, portanto, a viver os seus mistérios na intensidade da oração e da contemplação. Escreve Hugo no *De sacramentis*: "Era (...) bom que Deus se apresentasse como oculto, mas para ser completamente velado e, portanto, permanecer ignorado; entretanto, uma vez manifestado e parcialmente conhecido, era bom que se ocultasse e não se desvelasse completamente; e tudo isso para que houvesse algo de conhecido para nutrir o coração do homem e algo de oculto para estimular a sua busca."

Quem aprofundou a questão da vida mística foi o escocês Ricardo (morto em 1173), que sucedeu a Hugo como mestre e prior da escola de São Vítor. Fundamentalmente neoplatônico e profundamente místico, Ricardo "permaneceu no entanto ancorado ao entendimento da fé, que lhe pareceu rigorosamente necessário" (M.M. Davy). A fé nos diz que só existe um Deus; que Deus é eterno e incriado; que Deus é uno e trino. Pois bem, a razão busca precisamente as *rationes necessariae* da fé. As coisas mudam e perecem, não encontrando sua razão, em si mesmas. Essa razão, ao contrário, encontra-se no ser infinito, incriado e eterno que é Deus. Assim, para Ricardo, a elevação mística parte da *cogitatio* e, através da *meditatio,* alcança a *contemplatio.* E esta, preparada pelo exercício das virtudes, leva ao mergulho em Deus. À medida que ascendemos através dos graus da contemplação, a alma se expande, eleva-se acima de si mesma e, no momento supremo, aliena-se completamente de si mesma para transfigurar-se em Deus.

A escola de São Vítor, portanto, cultivou com grande empenho as ciências, a filosofia e a teologia, que se interpenetram por obra de um espírito contemplativo dos mistérios divinos, ao qual tudo pode e deve levar, como o momento mais elevado e significativo da vida intelectual e moral.

6. Pedro Abelardo

6.1. A vida e as obras

Enquanto Anselmo de Aosta foi a figura mais representativa do século XI, Abelardo foi a figura mais prestigiosa do século XII. É preciso conectar-se aos seus escritos "quando se procura a raiz histórica da técnica e do método com que as grandes escolas universitárias do século XII construíram, organizaram e expressaram suas doutrinas, as sínteses teológicas mais complexas e completas desse período intermediário" (F. Alessio). À luz de sua vida atormentada e inquieta e à luz de suas obras, ricas de fermentos críticos e de novas indicações metodológicas, Abelardo foi definido como "a outra vertente da Idade Média — uma Idade Média em parte inexplorada, inovadora e contestadora, percorrida por fermentos humanistas, que, tanto no âmbito das disciplinas humano-filosóficas como na esfera bem mais relevante da problemática religioso-teológica e da *fides,* tenta se subtrair aos condicionamentos das fechadas e imóveis estruturas culturais e das rígidas concepções tradicionais, abrindo-se para um novo e autônomo caminho de investigação" (A. Crocco).

Na *História calamitatum* ("História das minhas desditas"), Abelardo nos deixou uma autobiografia interessante, viva, humana e, do ponto de vista histórico, crível. Nascido em Le Pallet, perto de Nantes, na França, em 1079, filho de um militar que amava as letras, foi discípulo de Roscelin em Loches, de Guilherme de Champeaux em Paris e de Anselmo de Laon. Mas, mais do que humilde discípulo, ele se mostrou sempre insatisfeito e crítico em relação às doutrinas professadas por seus mestres, sobretudo sobre a natureza dos universais e o uso da dialética. Apenas para se ter uma idéia das relações de Abelardo com seus mestres, basta ver que, em relação a Guilherme de Champeaux, ele se define como "discípulo embaraçoso". Falando de Anselmo de Laon, ele diz que o ilustre docente "possuía linguagem brilhante, mas pobre de conceitos e vazia de pensamento. Parecia um fogo que, depois de aceso, enche a casa de fumaça sem iluminá-la (...). Dando-me conta disso, não permaneci por muitos dias ocioso, à sua sombra. Mas quando, pouco a pouco, comecei a discutir sempre mais as suas lições, alguns de seus mais eminentes discípulos indignaram-se fortemente".

Depois de algumas tentativas de ter uma escola própria, primeiro em Melun e em seguida em Corbeil, conseguiu abrir uma

na colina de Santa Genoveva, em Paris, a qual logo se encheu de estudantes e admiradores. O período mais brilhante de seu magistério coincide com os anos 1114-1118, quando ocupou a cátedra da escola de Nôtre-Dame, "que foi o primeiro núcleo de universidade livre na França, tornando-se logo o maior centro de cultura sagrada e profana, para o qual acorria a mais seleta juventude estudiosa de toda a Europa" (A. Crocco). Remonta a esse período a sua célebre e dramática aventura com a jovem literata Heloísa, ao fim da qual ela adotou o véu e ele se fez monge.

No Concílio de Soissons, em 1121, algumas de suas teses sobre o mistério da Santíssima Trindade foram condenadas. No Concílio de Sens, em 1140, foram rejeitadas como "desvios" outras teses suas, relativas à lógica e ao papel confiado à *ratio* na investigação das verdades cristãs. Apelando ao Papa por uma avaliação mais justa, no curso da viagem, cansado e prostrado, se detém em Cluny, onde é recebido benevolamente por Pedro, o Venerável; foi aí que, recolhido e em oração, morreu em 1142. Pedro, o Venerável, ditou o seguinte epitáfio para o túmulo de Abelardo, que se celebrizou: "Sócrates da França, sumo Platão do Ocidente, moderno Aristóteles, êmulo ou maior dos dialéticos de todos os tempos; princípe dos estudos, famoso no mundo; gênio multiforme, penetrante e agudo; tudo superava com o poder da razão e a arte da palavra — esse era Abelardo." E quando, vinte anos depois, Heloísa morreu, por sua vontade, foi sepultada na mesma tumba do seu venerado Abelardo.

Pode-se catalogar os escritos do inquieto filósofo em três áreas: lógica, teológica e ética. No que se refere à lógica: *Glosas literais* (ao *De interpretatione,* ao *De divisione* de Boécio, a Porfírio e às *Categoriae),* publicadas pelos modernos com o título *Introductiones parvulorum* (para os estudantes iniciantes) ou *Introductiones dialecticae; Logica nostrorum, Logica ingredientibus* (das primeiras palavras do texto); *Dialectica.* No que se refere à teologia: a *Theologia christiana* ou também *Theologia summi boni, Theologia* ou também *Introductio ad theologiam* ou *Theologia scholarium* (deve-se notar que Abelardo foi o primeiro a usar o termo *Theologia* como síntese da doutrina cristã; antes dele, em santo Agostinho e no começo da Idade Média, *Theologia* designava a especulação pagã ou puramente filosófica sobre a divindade); além disso, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* e *Expositio in hexaemeron.* No que se refere ao método, é importante o *Sic et non,* que representa uma boa coletânea de sentenças extraídas dos Padres e das Escrituras sobre 158 problemas teológicos, onde as sentenças são contrapostas. No que se refere à ética: *Ethica seu scito te ipsum* ("Conhece-te a ti mesmo") e, incompleto,

o seu último escrito, *Dialogus inter Judaeum, philosophum et christianum.* Por fim, de caráter autobiográfico, a mencionada *Historia calamitatum,* o *Epistolarium,* a correspondência com Heloísa e as *Poesias,* que fazem dele um dos maiores escritores do seu século.

6.2. A "dúvida" e as "normas da pesquisa"

Na segunda glosa da *Logica ingredientibus,* Abelardo enuncia o seguinte princípio: "Sob o estímulo da dúvida, empreende-se a pesquisa; e, por meio da pesquisa, chega-se ao conhecimento da verdade." Trata-se de uma fórmula geral que esclarece o caráter "problemático" do pensamento, tanto filosófico como teológico. É a premissa de qualquer investigação crítica. A dúvida, porém, é apenas ponto de partida. Ela não é absolutizada, sendo muito mais *caminho* para a pesquisa. Trata-se de uma "dúvida metódica", com base na qual deve-se submeter a um constante controle crítico ou, como diz ele, a uma *assidua seu frequens interrogatio* o texto em exame, seja ele de filósofo, de Padre ou da Escritura. Mas como vencer a dúvida ou superar o impasse de posições contrastantes, aproximando-se assim da realidade?

Pois bem, para tal fim, a primeira norma impõe a análise do significado dos termos de um texto, com todas as suas implicações histórico-lingüísticas. Escreve Abelardo em *Sic et non:* "O entendimento de um texto pode ser obstaculizado pelo uso incomum de um termo, bem como pela pluralidade e variabilidade dos significados dos próprios termos." É uma análise lingüística que se impõe porque nem sempre, por circunstâncias e exigências diversas, nos atemos à "proprietas sermonis". A segunda norma impõe a comprovação da autenticidade do escrito, tanto no que se refere ao autor como no que diz respeito às eventuais corruptelas e interpolações. A terceira exige que o exame crítico de textos dúbios seja feito tendo por referência os textos autênticos, levando-se em conta eventuais retratações e correções. O que significa que um texto deve ser interpretado no quadro de todo o *corpus* da obra de um autor. Por fim, não se deve confundir as opiniões citadas com a opinião pessoal do autor e, sobretudo, não interpretar como solução aquilo que o autor apresenta como problema.

Trata-se de normas crítico-exegéticas de caráter geral, embora formuladas para resolver o problema dos *dicta* dos Padres ou para esclarecer trechos controversos ou obscuros da Escritura. Abelardo decidiu aplicar essas normas para dar um caráter científico à investigação, mas, ao mesmo tempo, tinha a convicção de que nem sempre essas regras consentem a superação dos contrastes ou penetrar no significado dos textos bíblicos. Mesmo conclamando a

Abelardo (1079-1142) é a figura mais prestigiosa do século XII. Por sua vida atormentada e inquieta, por suas obras ricas de fermentos e de novas indicações metodológicas, foi definido como "a outra vertente da Idade Média". Aqui, Abelardo é representado ao lado de Heloísa, com a qual teve a conhecida relação amorosa ao fim da qual ambos entraram para o mosteiro. Ao morrer, Heloísa quis ser sepultada no mesmo túmulo de Abelardo.

não se renunciar jamais à pesquisa crítica, ele não hesita em destacar o limite de nossa mente para entender plenamente os ensinamentos dos Padres ou da Bíblia: "É o reconhecimento dos limites da investigação científico-racional no discurso teológico, e ao mesmo tempo, o redimensionamento das *auctoritates* e da tradição" (A. Crocco).

6.3. A dialética e suas funções

Antes de mais nada, Abelardo se preocupa em distinguir a dialética da mera habilidade discursiva, bem como da sofística, que são uma degeneração da dialética, porque pretendem explicar tudo com "míseros raciocínios *(ratiuncolis)*" e, com importuna loquacidade, discutir sobre tudo, desacreditando e tornando malquista a dialética nos ambientes monásticos e junto à autoridade da Igreja. Em sua acepção geral e primária, a dialética é identificada com a lógica clássica, sendo portanto considerada como *instrumentum disserendi ac disputandi*. Por isso, a dialética ajuda a discernir o verdadeiro do falso, à medida que, no plano estritamente lógico-formal e com base nas regras lógicas, estabelece a veracidade ou falsidade do discurso científico. E Abelardo destaca com força a preciosidade dessa dialética na teologia quando salienta que "não seremos capazes de rechaçar os ataques dos heréticos e dos infiéis se não soubermos refutar suas objeções e desmascarar seus sofismas com argumentos válidos, para fazer triunfar a verdade sobre as falsas doutrinas".

À medida que coincide com a *logica in exercitio,* a dialética comporta e impõe a análise dos termos da linguagem, determinando sua função e seu significado. E isso pelo exame crítico tanto do processo de "imposição" das *voces* às *res designandae* como da acepção que tais *voces* assumem na estrutura e no discurso. A dialética, portanto, é uma espécie de *scientia sermocinalis* ou filosofia da linguagem através da qual se pode controlar a relação entre os termos e a realidade expressa. E isso para impedir que se digam coisas inexistentes ou se diga mais do que efetivamente se conhece e tenha sido efetivamente comprovado. O controle do nexo semântico entre os termos do discurso e a realidade designada é uma das funções proeminentes da dialética. E é por essa razão e nesse contexto que Abelardo se ocupa do problema dos universais.

Em sua opinião, estudar e resolver o problema da relação entre *voces et res* é algo fundamental para que não se caia em falsas posturas universalistas (realismo exagerado) ou em falsas posturas atomistas e fragmentárias (nominalismo). Quem crê na objetividade radical dos universais obscurece a realidade singular e, portanto, o controle de suas afirmações singulares, mas quem crê

que, na realidade, nada corresponde aos termos universais é vítima de um empirismo fragmentário, sendo incapaz de superar o momento puramente descritivo e analítico da realidade. Por isso, ele supera a *identificação entre res e vox,* como também o dualismo radical, optando por um *realismo crítico* segundo o qual o universal é um "sermo qui generatur ab intellectu et generat intellectum". Ou seja, o universal "é um conceito ou um discurso mental — expresso em um enunciado do discurso oral — que tem origem em um processo abstrativo do intelecto e gera a intelecção *(intellectum)* das coisas e que,'ex institutione', foi vinculado à função de significar o *status* comum de uma pluralidade de sujeitos. Desse modo, os universais não são (...) conceitos vãos e falsos ou fórmulas verbais vazias, mas sim categorias lógico-lingüísticas válidas que mediam o mundo do pensamento e o mundo do ser" (A. Crocco). No quadro das normas lógicas e do realismo moderado no que se refere ao problema dos universais, a dialética é a ciência que nos obriga a vigiar quem escreve ou quem lê para que não se entregue a fáceis e evasivas posições universalistas nem se abandone a atitudes puramente analíticas, sem a possibilidade de chegar a autênticas sínteses doutrinárias.

6.4. A *ratio* e o seu papel em teologia

Abelardo exalta a dialética porque é na fidelidade às normas da lógica que se concretiza a própria *ratio,* revelando assim o seu efetivo poder especulativo, sem condenações fáceis ou exageros pretensiosos. Substancialmente, ao cultivar a dialética, Abelardo pretendia cultivar a *ratio.* Esta, portanto, é uma espécie de instrumento, ou melhor, a sede da consciência crítica de teses ou afirmações, não acolhidas somente com base na autoridade do proponente, mas também com base na tomada de consciência do seu conteúdo e dos argumentos apresentados em sua defesa. A razão dialética, portanto, é razão crítica, razão que se interroga continuamente ou razão como pesquisa. Claro, sua extensão e aplicação a todos os campos, inclusive às *auctoritates* dos Padres ou da Escritura, aparece aos olhos dos contemporâneos como uma espécie de dessacralização das verdades cristãs, suscitando ásperas polêmicas por colocar a *ratio critica* entre o pensamento humano e o Logos divino.

Compartilhando sua posição, Heloísa chegou a escrever a Abelardo dizendo que, sem essa *ratio critica,* a Bíblia seria como um espelho colocado diante de um cego. E, com efeito, era isso que Abelardo visava: tornar mais compreensível o mistério cristão, não profaná-lo nem degradá-lo. Tanto que, falando a propósito de sua exposição sobre o dogma da Trindade, ele declara: "Nós não

prometemos ensinar a verdade, que, como é sabido, nem nós nem qualquer outro mortal pode alcançar desse modo, mas apenas propor algo de verossímil que seja acessível à razão humana e não contrário à Sagrada Escritura." Assim, o refinamento da *ratio* orienta-se para o "verossímil" no *discurso de divinis,* do qual pretende apresentar um conhecimento aproximativo-analógico, sem qualquer pretensão de exaurir o seu conteúdo.

Pois bem, mesmo tendo consciência dos limites da razão, Abelardo considera necessária a investigação crítico-racional para subtrair os enunciados cristãos a qualquer acusação de absurdo e, o que é mais importante, torná-las de alguma forma acessíveis à inteligência humana. Trata-se de um esforço programático no qual "não é a razão que absorve a fé, mas sim, ao contrário, a fé que absorve em si a razão" (E. Gilson), já que o discurso filosófico não revoga o discurso teológico, mas sim o facilita e o torna acessível. Nesse contexto, Abelardo distingue o *intelligere* do *comprehendere*, afirmando que a ratio é indispensável para a inteligibilidade, não para a compreensão das verdades cristãs. O *intelligere* é obra conjunta da *ratio* e da *fides,* ao passo que o *comprehendere* é dom exclusivo de Deus, que concede aos homens dóceis à sua graça o dom de penetrar no cerne de seus mistérios. A razão é necessária para que a fé não se reduza a uma vazia e mecânica "prolatio verborum" ou à aceitação acrítica e passiva de um *corpus* de fórmulas sacrais: a graça ou *donum Dei* é necessária para que nos deixemos permear e invadir por aquelas verdades.

Assim, "a *ratio* — e, portanto, em um horizonte mais amplo, a filosofia — cumpre, em relação ao mundo da fé, uma função necessária de mediação, que a coloca como traço-de-união entre o pensamento humano e o *logos* revelado. Esse é, precisamente, o ponto de chegada conclusivo de todo o discurso abelardiano, no qual a exaltação da razão (e da filosofia) tende substancialmente a superar a separação entre o mundo da *ratio* e o mundo da *fides,* estabelecendo entre os dois planos, mesmo correndo o risco da *contaminatio,* um laço de continuidade em sentido ascendente: a mesma continuidade que, na perspectiva do Mestre Palatino, existe no plano histórico entre a filosofia ou a sabedoria antiga, particularmente a platônica, entendida como uma espécie de pré-revelação, e a Revelação cristã da plenitude dos tempos" (A. Crocco).

6.5. **Princípios fundamentais da ética**

Abelardo dedicou ao problema da vida moral todo um tratado, de claro sabor socrático, o *Ethica seu scito te ipsum.* "Juntamente com a obra lógica, a *Ethica* é o trabalho mais filosófico do Mestre Palatino, precisamente em virtude do fato de assumir o

critério de discussão racional" (M.T. Beonio-Brocchieri). Na ética, Abelardo evidencia a *consciência* como centro de irradiação da vida moral, fonte da *intentio* ou *consensus animi*. Esse é o fator primário e o motivo básico da vida moral ou, ainda, aquilo que qualifica como boas ou más as ações: "Não se pode chamar de 'pecado' a própria vontade ou o desejo de fazer aquilo que não é lícito, mas sim o consentimento à vontade ou ao desejo." Abelardo, portanto, distingue claramente o plano da instintividade do plano propriamente consciente e racional. O primeiro, constituído pelas inclinações, os impulsos e os desejos naturais, é pré-moral, ao passo que o segundo, constituído pela iniciativa do sujeito e, portanto, por suas intenções e propósitos, é verdadeiramente moral: "Por isso, não é pecado desejar uma mulher, mas sim consentir ao desejo e à concupiscência; não é pecado o desejo de união sexual, mas é pecado e deve ser condenado o consentimento dado ao desejo."

A acentuação do elemento intencional como fator determinante da vida moral tem um triplo objetivo em Abelardo. O primeiro é representado pela necessidade de interiorizar a vida moral, que, em sua opinião, reside na alma, em cujo interior se cumpre o bem ou o mal antes de se exteriorizar em atos específicos. E isso em aberta polêmica com o legalismo ético, bastante difundido no século XII e freqüentemente codificado nos chamados *Libri poenitentiales* ou "casuística", nos quais eram classificados os pecados e suas penas. Abelardo pretendia combater esse legalismo, porque ele tendia a reduzir "o agir humano a uma simples casuística exterior, a uma descritiva extrínseca, a uma tipologia rígida na qual se corria o risco de perder precisamente o sentido de iniciativa espiritual do sujeito (...). O valor da doutrina abelardiana da intenção está justamente no fato de que ela evidenciou o perigo que podia derivar da redução da moralidade a um 'foro externo' privado de dimensão interior" (M. dal Pra).

O segundo objetivo perseguido por Abelardo com a doutrina da *intentio* é constituído pela convicção de que o nosso corpo não é poluído estruturalmente pela concupiscência nem está tomado pela presença inevitável do mal, do qual deva libertar-se através do *contemptus mundi* ou desprezo pela vida terrena. As estruturas corpóreas, as inclinações ou paixões humanas, em si mesmas, não são pecaminosas senão em conseqüência da adesão voluntária às suas solicitações. Acentuando a importância da *intentio,* portanto, Abelardo pretende propor à discussão a concepção antropológica imperante de tipo dualista, tendencialmente pessimista, e recuperar a iniciativa do sujeito, dando novamente ao homem a responsabilidade por suas ações.

O terceiro objetivo é o de contestar o estilo tão difundido, tanto ontem como hoje, de julgar fácil e peremptoriamente a vida do próximo sem procurar conhecer os seus fins e objetivos. Escreve Abelardo: "Os homens julgam aquilo que lhes aparece, não tanto aquilo que lhes está oculto, sem levar em conta tanto a delituosidade da culpa como o efeito da ação. Somente Deus, que não olha para as ações que fazemos, mas sim para o espírito com que as fazemos, avalia com base na verdade as razões de nossa intenção e examina a culpa com juízo perfeito."

Com base no exposto, se poderia pensar que a consciência individual constitua a norma imanente e absoluta da moralidade e que, portanto, o sistema abelardiano pode ser qualificado como "subjetivismo ético". Na realidade, porém, a tentativa de interiorização da vida moral está constantemente aberta para normas objetivamente válidas e, desse modo, a uma ordem moral objetiva, isto é, à *lex divina,* a cujos imperativos deve se adequar a conduta dos homens. Embora a moralidade de um ato seja essencialmente interior, a norma e a medida dessa moralidade são dadas pela adequação de nossa vida às prescrições divinas. E isso confirma que a *ratio* primeiro e a *consciência* depois estão em função do dado revelado e, portanto, de uma melhor compreensão do espírito das verdades cristãs.

6.6. *"Intelligo ut credam"*

Se a expressão que resume o pensamento de santo Anselmo é "credo ut intelligam", a expressão que pode sintetizar o esforço teórico de Abelardo é "intelligo ut credam". A lógica, ou melhor, a dialética é uma ciência autônoma e, portanto, uma filosofia racional. Mas "o fim do itinerário filosófico é Deus". Em Abelardo, a *ratio* não é *imediatamente* serva da teologia, porque é cultivada em si mesma, para que se possa possuir seus instrumentos e adestrar-se no seu uso. Mas tal esforço e tal obra estão *conclusivamente* em função da melhor compreensão das verdades da fé. Assim como para Anselmo, também para Abelardo é a revelação divina que oferece os conteúdos que, depois, é preciso esclarecer e explicitar com analogias e similitudes. Mas, diferentemente de Anselmo e de seus contemporâneos, ele não crê que a razão possa dar explicações definitivas. Todas as explicações dos filósofos, bem como dos Padres e dos teólogos, são opiniões, mais ou menos abalizadas, mas nunca conclusivas. Daí seus conflitos com as autoridades e com a tradição. Mas o esforço de Abelardo para aprofundar com a razão os problemas máximos da teologia foi apenas contrastado, jamais bloqueado, por esses conflitos.

7. A grande controvérsia sobre os universais

7.1. Os estudos "gramaticais" e a "dialética"

Os estudos "gramaticais" foram particularmente cultivados nos séculos IX-XII. Permitindo ingressar progressivamente no mundo dos *sinais* lingüísticos, o desenvolvimento desses estudos, que tiveram um impulso notável na escola de Chartres, resultou numa madura consciência da relação entre *voces* e *res*, que era preciso estudar e explicitar de quando em vez. Por essa razão, João de Salisbury, discípulo de Bernardo de Chartres, afirmava que "a gramática é o berço de toda filosofia". A lenta passagem da *auctoritas* para a *ratio*, a que conduziam os estudos "gramaticais", explica a difundida reação dos tradicionalistas, para os quais a palavra dos Padres e da Bíblia devia ser meditada e assumida como norma de vida e não profanada ou laicizada através do uso e das distinções dos instrumentos "gramaticais". São Pedro Damião (1007-1072), que representa tão bem essa reação, no tratado *Sobre a perfeição monástica* chega a considerar que o iniciador desses estudos foi o diabo: "Não disse ele que 'vós sereis como deuses'? Os nossos progenitores aprenderam com o tentador a declinar Deus e falar dele no plural." Com toda razão, alguém escreveu que "o método gramatical para a leitura da Bíblia provocou em sua época os mesmos anátemas que o método histórico provocou no século XX" (M.O. Chenu).

Relacionada com os estudos gramaticais e seu posterior desenvolvimento, a *dialética* levou ainda a uma maior exaltação da "ratio". A propósito disso, escreve Berengário de Tours (falecido em 1088): "É próprio de um grande coração recorrer à dialética para cada coisa, pois recorrer a ela é recorrer à razão, de modo que aquele que a ela não recorre, sendo feito à imagem de Deus segundo a razão, despreza a sua dignidade e não pode renovar-se no dia-a-dia à imagem de Deus." Pois a íntima ligação entre os estudos gramaticais e a dialética foi evidenciada sobretudo por Abelardo. Identificada com a lógica e, portanto, com a *ratio in exercitio*, a dialética impõe o rigor na investigação, que se concretiza na análise dos termos do discurso, através de um exame crítico do processo de "imposição" das *voces* ou termos às *res* designadas e através da identificação do papel que tais *voces* desempenham na estrutura e no contexto do discurso.

7.2. O problema dos universais

A relação entre *voces* e *res*, entre linguagem e realidade, que está no centro dos estudos gramaticais e da dialética, constitui o elemento essencial da questão dos universais, vivamente debatida

no século XII por suas implicações lingüísticas, gnosiológicas e *teológicas*. Com efeito, o problema dos universais diz respeito à determinação do fundamento e do valor dos conceitos e termos universais — por exemplo, "animal" e "homem" — aplicáveis a uma multiplicidade de indivíduos. Mais em geral, trata-se de um problema que diz respeito à determinação da relação entre as idéias ou categorias mentais, expressas em termos lingüísticos, e as realidades extramentais, ou, em última análise, é o problema da relação entre as *voces* e as *res*, entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e o ser. O problema envolve, portanto, o fundamento e a validade do conhecimento e, em geral, do saber humano.

Podemos ainda reformular a questão do seguinte modo: os *universalia* são *ante rem, in re* ou *post rem?* Ou seja, são "como as idéias platônicas, essências que existem em si mesmas, separadas dos indivíduos concretos nos quais se realizam, como modelos em relação com suas cópias múltiplas? Ou então, como pensava Aristóteles, tais essências residem somente nos indivíduos concretos, de onde nossa mente os extrai idealmente, com uma operação de abstração? Ou, por fim, esses universais só existem na mente que os concebe, nada mais sendo do que 'idéias gerais', como diríamos hoje? Ou ainda, indo mais além, não deveríamos talvez excluí-los do pensamento, rejeitando tanto os conceitos gerais como as entidades gerais, para admitir somente a generalidade das palavras, em sua faculdade de nos remeter, de modo relativamente indeterminado, a uma pluralidade de indivíduos?" (R. Blanché). Esse, portanto, é o problema dos universais. Um problema cujas soluções de maior relevância foram o *realismo*, o *nominalismo* e o *realismo moderado*.

a) *A solução realista*. É a tese segundo a qual os termos universais são *res* ou entidades metafísicas subsistentes. O mais conhecido defensor dessa teoria realista dos universais foi Guilherme de Champeaux, que nasceu em 1070 e morreu em 1121. Em sua opinião, há uma perfeita adequação ou correspondência entre os conceitos universais e a realidade. Trata-se de uma linha teórica cuja inspiração de fundo é de clara ascendência platônica.

Originalmente, essa tese teve um grande significado, pois mostrava que a gramática, a retórica e a lógica não tinham um valor simplesmente lingüístico-formal. Já se disse que, quando João Escoto Eriúgena apresentou a sua interpretação realista dos universais, "provocou grande estupor". Com efeito, naquele dado momento histórico, tal concepção, estabelecendo uma estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, representou uma *revalorização da investigação lógico-filosófica*. O estudo da linguagem, portanto, era o estudo da realidade. E, sendo esta uma teofania, era o estudo da própria manifestação de Deus, daquele

Deus sobre cujas idéias universais e eternas as coisas haviam sido moldadas.

Mas, com o desenvolvimento dos estudos gramaticais, ao ser retomada e reproposta por Guilherme de Champeaux, essa teoria já pareceu reacionária, além de infundada. Essencialmente, era uma concepção metafísica rigidamente tradicionalista, dominada pela preocupação de "assegurar de todos os modos o universal *in re* e, portanto, a permanência e a imutabilidade estrutural de um universo estático, no qual o fluir e o variar das coisas são apenas acidentais e fenomênicos" (B. Maioli). Se os universais são reais em si mesmos e estão também essencialmente presentes em cada um dos indivíduos, então eles não diferem em nada entre si por essência, mas somente pela variedade dos acidentes.

Em polêmica com Guilherme, Abelardo apresentou esta objeção fundamental: "Se uma idêntica essência, embora revestindo-se de formas diversas, existe nos sujeitos singulares, é necessário que a essência que assumiu essas formas seja aquela mesma essência que assumiu outras formas, de modo que o animal que possui a forma racional seja o mesmo animal formado pela irracionalidade, mas assim o animal racional seria ao mesmo tempo animal irracional, com a conseqüência de que teríamos a simultaneidade dos contrários no mesmo sujeito." A importância dessa dificuldade está no fato de que a aceitação da tese realista leva a admitir no mesmo sujeito — o *animal,* por exemplo — predicados contraditórios ou a simultaneidade dos contrários, como a animalidade racional e a animalidade irracional.

Mas as razões mais gerais que levam Abelardo a rejeitar a tese de seu mestre Guilherme são as seguintes: a primeira é extraída do *Perì Hermeneias* de Aristóteles, segundo quem o universal é "quod notum est praedicari de pluribus" (é "aquilo que é predicável de muitos entes"); se isso é verdade, o universal não pode ser uma *res,* um ente objetivo que, enquanto tal, não pode funcionar como predicado de um outro ente, segundo o princípio "res de re non praedicatur"; a segunda é a desvalorização do indivíduo, que só existe na realidade, pois, com efeito, a teoria da identidade ou solução realista, ao atribuir uma substância numericamente idêntica a todos os seres classificados com o mesmo conceito universal, torna puramente acidental a sua distinção, baseada somente em formas ou propriedades acidentais. Em um período de exaltação da *ratio* e, portanto, do indivíduo ao nível filosófico, além do nível social, essa tese só poderia parecer reacionária ou falsamente tradicionalista.

b) *A solução nominalista.* A tese que se contrapõe ao realismo exagerado de Guilherme é o nominalismo de Roscelin de Compiègne, que nasceu por volta de 1050 e morreu pouco depois de

1120. Em sua opinião, os universais ou conceitos universais não têm nenhum valor, nem semântico nem predicativo, não podendo se referir a nenhuma *res*, dado que todas as coisas existentes são singulares ou separadas (*discretae*), nada existindo além da individualidade ("nihil est praeter individuum"). Trata-se de uma teoria que, negando qualquer valor aos universais, revela-se fundamentalmente cética, porque anula alguns instrumentos do conhecimento humano, que se torna uma simples atividade analítica de fatos concretos e individuais, incapaz de ascender a níveis de caráter geral.

A maior fonte de dados sobre o nominalismo de Roscelin é constituída pelo *De incarnatione Verbi,* de Anselmo de Aosta, que examina as suas conclusões teológicas, ou melhor, a ligação entre a "heresia teológica" e a solução nominalista do problema dos universais. É de Anselmo a definição segundo a qual os universais seriam para Roscelin meros *flatus vocis* ou simples emissões de vocábulos, sem que os termos universais remetam a nada de objetivo. Anselmo explica tal nominalismo com o fato de que a razão está tão envolvida "nas imaginações corpóreas" a ponto de não poder mais se libertar, incapaz de se elevar acima das realidades individuais e materiais, incapaz de distinguir a intelecção universal da razão dos dados particulares da fantasia e dos sentidos.

Mas qual é a heresia teológica à qual esse nominalismo conduz? Anselmo se pergunta: "Como é que aquele que não é capaz de entender que muitos bois, na sua espécie, não são mais do que um boi, poderá compreender que, na natureza misteriosa de Deus, várias pessoas, cada qual é Deus perfeito, constituem um só Deus?" Quem não sabe distinguir "um asno da sua cor", isto é, quem não sabe abstrair, não pode distinguir "a unidade de Deus da pluralidade de suas relações". Daí o "triteísmo" de Roscelin, isto é, sua incapacidade de afirmar a unidade das três pessoas da Trindade, consideradas como três pessoas substancialmente diversas entre si, sem qualquer unidade efetiva ou substância comum. Para concluir, o nominalismo é uma teoria que exalta o individual em detrimento do universal, tornando impossível a superação do nível puramente analítico e descritivo de uma realidade empírica considerada atomisticamente.

Essa é, portanto, segundo os testemunhos deixados por Abelardo, Anselmo e João de Salisbury, a teoria nominalista proposta por Roscelin: os universais são *flatus vocis.* Observa Bertrand Russell: "Se isso for visto literalmente, significa que o universal é um fato físico, ou seja, aquele que ocorre quando pronunciamos uma palavra. É difícil supor, porém, que Roscelin defendesse algo tão tolo."

Mas, de todo modo, a questão de maior peso, como já acenamos, tornava-se a questão teológica, em um dado momento. E, no Concílio de Soissons (1121), Roscelin foi acusado de ensinar que *"existem três deuses"*. Na realidade, com base em seu pressuposto lógico de que um nome é apenas um *flatus vocis* ou então designa algo de particular e concreto, "ele sustenta que também na Trindade as três pessoas possuem uma realidade individual distinta e que cada um dos seus nomes (Pai, Filho, Espírito) indica indubitavelmente 'uma coisa única e singular' (...). Por isso, identificando o conceito teológico tradicional de pessoa com o de substância, ele afirmou que somente por causa de um especial hábito lingüístico é que os teólogos podem triplicar as pessoas sem triplicar as substâncias" (C. Vasoli). E também é importante notar que "indubitavelmente, a mentalidade do 'dialético' Roscelin, com sua rígida coerência entre a atitude de lógico e as conseqüências teológicas, já constitui o sinal de uma profunda influência das novas técnicas lógico-gramaticais no âmbito 'sacral' da *scientia de divinis"* (C. Vasoli).

c) *A solução do realismo moderado.* Enquanto os realistas propunham o problema dos universais no campo estritamente metafísico, ontologizando os universais, isto é, sustentando que eles são *res* ou entidades metafísicas, os nominalistas, em oposição radical, puseram em crise o valor significante dos termos universais. Mas tanto uma como a outra teoria tiveram que suportar severas críticas. Se o universal não é uma *res* nem apenas uma *vox* ou *flatus vocis,* então o que é ele? Abelardo, o mais empenhado nesse debate, escreve: "Há uma outra teoria acerca dos universais que é mais conforme com a razão: é aquela que não atribui a universalidade nem à *res* nem às *voces*, sustentando que singulares ou universais são os *sermones* (...). Digamos portanto que os *sermones* é que são universais, já que desde a origem, isto é, desde a instituição dos homens, receberam a propriedade de serem predicados de muitos."

Na realidade, para Abelardo, tudo é individual, é unidade compacta ou sínolo de matéria e forma. Apesar disso, através do pensamento, a *ratio* humana tem o poder de distinguir e separar os diversos elementos que estão unidos na realidade. Analisando e comparando os diversos seres singulares no processo cognoscitivo-abstrativo, a *ratio* está em condições de captar entre os indivíduos da mesma espécie um aspecto peculiar que eles compartilham. E é nessa *similitudo* ou *status communis,* captada pelo intelecto, que se baseiam os conceitos universais, que, diferentemente dos conceitos singulares, não nos dão a forma própria e determinada dos indivíduos, mas somente uma imagem comum de uma pluralidade de indivíduos. Deve-se precisar que o *status*

communis não denota uma realidade substancial ou uma essência comum. Ele indica apenas um *modo de ser,* uma condição natural comum aos indivíduos da mesma espécie. O homem como essência não existe, mas o ser-um-homem é uma condição real e concreta que é comum a todos os homens concretos.

O que é então o universal? Do ponto de vista genético e semântico, é um *sermo,* "qui generatur ab intellectu et generat intellectum". É um conceito ou discurso mental que brota de um processo de abstração e "gera a intelecção *(intellectum)* das coisas, às quais *ex institutione* (por convenção humana) foi vinculado, com a função de significar o *status* comum de uma pluralidade de sujeitos. Desse modo, os universais não são *intellectus cassi,* conceitos vãos ou falsos, segundo a tese nominalista de Roscelin, mas categorias lógico-lingüísticas válidas, que fazem a mediação entre o mundo do pensamento e o mundo do ser" (A. Crocco).

7.3. **Alguns desdobramentos da questão dos universais**

Evidentemente, Abelardo pretendeu seguir um caminho mediano entre as formas opostas do realismo e do nominalismo mais exagerados, analisando a natureza das palavras e o seu modo de assumir vários significados. Assim fazendo, deu o sinal de partida para um riquíssimo florescimento de estudos sobre a linguagem e a lógica. Mas, de todo modo, longe de ser resolvido, o problema dos universais voltaria novamente à tona no século XIV, dividindo os escolásticos em tendências filosóficas opostas. Por um lado, os realistas (sobretudo os seguidores de Duns Escoto) consideravam que a existência das entidades universais seja indispensável para compreender aquilo que há de comum entre os indivíduos de um mesmo gênero ou espécie. Por outro lado, os nominalistas (os seguidores de Guilherme de Ockham) defendiam que os termos universais só o são do ponto de vista significativo-lingüístico, mas não se referiam a nenhuma essência universal. Na natureza, só existem substâncias singulares. As naturezas universais de tipo platônico (universais reais) ou de tipo tomista (universais de razão, com fundamento na realidade) são entidades intrinsecamente impossíveis. Entretanto, nós estamos em condições de afirmar sobre uma dada pessoa que é um homem (por exemplo, "Sócrates é um homem") ou de um certo animal que é um cão (por exemplo, "Fifi é um cão"), mas isso não porque exista uma natureza comum a todos os homens ou a todos os cães, mas porque o nosso uso da linguagem muda em relação com as várias funções que a fazemos assumir, de modo que a palavra "homem" pode ser usada tanto para denotar um homem em particular quanto para designar determinados aspectos comuns a todos os homens. E

esses vários usos são codificados — como veremos melhor ao falar sobre Ockham — através da doutrina da *suppositio*, isto é, através do estudo das várias funções lingüísticas que um termo pode assumir no interior da proposição.

Não é o caso, aqui, de seguir os acontecimentos relacionados com a questão dos universais nos seus diversos aspectos (teológico, filosófico, lógico ou lingüístico) e nos *diferentes* contextos da história do pensamento ocidental. No momento, basta registrar que, por todo o exposto, não é difícil vislumbrar relevantes resultados que frutificaram desse esforço de refinamento dos instrumentos cognoscitivos: o grau de consciência lógico-lingüística a que se havia chegado no século XII e a emergência de uma *ratio* autônoma da teologia e até mesmo crítica em relação a ela. Contudo, antes de encerrar estas rápidas considerações sobre os universais, deve-se observar que também em nossos dias — naturalmente, em contextos diferentes — o antigo problema dos universais não somente está presente no campo da lógica, mas também — e de modo decisivo — no âmbito da epistemologia, como testemunha a acesa controvérsia entre *realistas* e *instrumentalistas*.

Citamos só os realistas e instrumentalistas, deixando de lado os essencialistas. O essencialismo, isto é, a idéia de que a ciência pode alcançar explicações últimas e definitivas, não se sustenta por muitas razões, entre as quais é fundamental a razão lógica, segundo a qual é impossível se dar uma explicação definitiva, já que, dada uma explicação qualquer, qualquer que seja o nível de universalidade em que ela se encontre, é sempre possível pedir a explicação da explicação dada. E, assim, a investigação não tem fim.

Mas quem tem razão: os *realistas*, que afirmam que as teorias científicas são descrições da realidade, ou os *instrumentalistas*, para os quais as teorias científicas são apenas úteis instrumentos de cálculo e previsão e nada mais? Pois bem, o epistemólogo contemporâneo Karl Popper tomou um terceiro caminho entre essas duas posições, sustentando que o "cientista tende a uma descrição verdadeira do mundo ou de qualquer dos seus aspectos e a uma explicação verdadeira dos fatos observáveis, (embora) não possa nunca saber com certeza se os seus achados são verdadeiros, embora algumas vezes possa estabelecer com razoável certeza se uma teoria é falsa". A ciência não pode existir sem "universais". E, sempre na opinião de Popper, *"todos os universais são disposicionais"*. "Frágil", "vermelho", "parecer vermelho" (em certas condições) e "condutor de eletricidade" são exemplos de termos disposicionais. "Com a palavra 'vidro' (...), denotamos corpos físicos que exibem um certo *comportamento com base em leis;* o mesmo vale para a palavra 'água'." E prossegue Popper: "Não creio que uma linguagem sem universais possa funcionar jamais. E o uso

dos universais nos compromete a afirmar e, portanto, a (pelo menos) conjecturar a realidade das disposições, embora não das disposições últimas e inexplicáveis, isto é, as essências."

8. Os livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo

"O século XII também foi o século em que se chegou à sistematização da teologia, entendendo por sistematização uma certa unidade na exposição das verdades de fé (...). Sente-se a necessidade de reunir a doutrina católica em uma exposição ordenada" (S. Vanni Rovighi). As verdades da fé estão contidas na Sagrada Escritura, mas nem sempre havia concordância sobre vários trechos, inclusive importantes, da Escritura. Desse modo, tomou corpo a exigência de reunir e divulgar, juntamente com os trechos da Escritura que expressam as verdades da fé, também as interpretações que deles haviam dado os Padres. Foi assim que nasceram as *Summae* ou *Sententiae,* que, devido à dificuldade de acesso aos manuscritos, passaram a funcionar como verdadeiras enciclopédias da doutrina cristã. Durante toda a Idade Média, foram instrumentos essenciais, tanto para o estudo como para o ensino.

Dentre os vários livros de *sentenças,* os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo tiveram uma importância central para toda a Idade Média. Com efeito, as *Sentenças* de Pedro Lombardo "tornaram-se logo um dos livros fundamentais da cultura filosófica medieval, sendo objeto de numerosos comentários até fins do século XVI" (N. Abbagnano). Pedro Lombardo nasceu perto de Novara, tendo realizado seus estudos inicialmente em Bolonha e depois na escola de São Vítor, em Paris. Na capital francesa, a partir de 1140, ensinou na escola catedral. Bispo de Paris em 1159, morreu em 1160.

Autor de um *Comentário às Epístolas de São Paulo* e de um outro *Comentário aos Salmos,* Pedro Lombardo escreveu os seus *Libri quattuor sententiarum* — que iriam ser comentados por todos os grandes escolásticos — no período de tempo que vai de 1150 a 1152. O primeiro livro trata do tema de Deus uno e trino; o segundo diz respeito ao Deus criador, à graça, ao pecado original e ao pecado atual; o terceiro aborda a Encarnação, as virtudes e os mandamentos; o quarto é dedicado aos sacramentos e aos novíssimos. Trata-se de uma obra que se apresenta como um compêndio da doutrina cristã, extraída da Escritura e da autoridade dos Padres. Entre estes, Agostinho ocupa um lugar proeminente, mas também são registradas as concepções de Hilário, Ambrósio, Jerônimo, Gregório Magno, Cassiodoro, Isidoro, Beda e Boécio. É citado igualmente o *De fide orthodoxa,* de João Damasceno (cf. p. 423), que exatamente naquele momento, ou seja, em 1151, Burgúndio de Pisa havia

traduzido para o latim. O *De fide orthodoxa* é a terceira parte da *Fonte do conhecimento* de João Damasceno (as outras duas partes dessa obra são a *Dialectica* e o *De haeresibus)*. Na obra de Pedro Lombardo também estão presentes a escola de São Vítor e Abelardo. De acordo com Hugo de São Vítor e contra Abelardo, Pedro contesta a idéia de que Deus não possa criar nada de melhor daquilo que de fato criou.

A obra de Pedro Lombardo não é, certamente, uma obra original: é muito mais uma obra de compilação na qual "desembocam todas as correntes anteriores". Entretanto, o comentário de Pedro se impõe por seu grande equilíbrio. Com efeito, ele reconhece os direitos da razão, mas somente até um ponto em que submete a razão à fé. E esse seu equilíbrio foi certamente um dos motivos do sucesso de suas *Sentenças*.

Na opinião de Pedro Lombardo, o homem pode chegar a Deus a partir das coisas criadas. A imagem da Trindade se reflete nas características das coisas (unidade, forma e ordem) e também nas faculdades da alma. O *livre arbítrio* pertence ao mesmo tempo à razão e à vontade. O livre arbítrio é *livre* em relação à vontade, que pode escolher uma coisa ou outra, e é *arbítrio* em relação à razão, que nem sempre é seguida no seu discernimento entre o bem e o mal. O livre arbítrio é escolha sem constrição daquilo que a razão vê. E tanto o pecado como a pena pelo pecado são *mal* para o homem. Para escolher o bem, o homem tem necessidade da graça divina, sempre gratuita. Apesar de sua posição equilibrada, houve quem visse em Pedro Lombardo um perigoso dialético, como Gualtério de São Vítor. Mas tais suspeitas desapareceram quando, em 1215, o Concílio Lateranense aprovou a obra de Pedro Lombardo.

9. João de Salisbury: os limites da razão e a autoridade da lei

Uma personagem característica do fim do século XII foi João de Salisbury. Nascido na Inglaterra, precisamente em Salisbury, por volta de 1110, João estudou na França, onde freqüentou a escola de Chartres, tendo sido inclusive aluno de Abelardo, como recorda o próprio João: "Aos seus pés, recebi os primeiros rudimentos da arte lógica e absorvi com apaixonada avidez tudo o que vinha de sua boca." Depois de ter passado alguns anos junto à corte pontifícia, João voltou para a Inglaterra, tornando-se secretário do arcebispo de Canterbury, Thomas Becket, a quem dedicou o *Metalogicon* e o *Policraticus*. A luta entre Thomas Becket e Henrique II teve como epílogo o "assassínio na catedral" do arcebispo. E João voltou à França, onde se tornou bispo de Chartres em 1176 e morreu em 1180.

Leitor de Cícero e Sêneca e conhecedor da lógica de Aristóteles, apreciava muito os *Analíticos* e concordava com o conhecimento provável defendido nos *Tópicos.* Apaixonado defensor da educação humanista, João era fortemente crítico em relação aos distribuidores de pseudo-cultura, os *cornificianos,* como ele os chamava, seguidores de um (simbólico) Cornifício, protótipo do pseudo-filósofo "verboso", que nunca se apóia na razão nem se cimenta no texto da Escritura, mas "desdobra continuamente ao vento as folhas das palavras sem o fruto do significado" e em cuja escola de filosofia "se discutia a questão de se o porco levado ao mercado estava seguro pelo homem ou pela corda ou a outra questão de se aquele que comprou a capa inteira comprou também o capuz". Assim, tendo aversão pelas disputas verbosas e pelo jogo das sutilezas inúteis, João, conhecedor das coisas deste mundo, apreciava certamente a lógica e a arte da linguagem, mas com um apreço de natureza instrumental: "A utilidade da arte da linguagem é proporcional ao grau de consciência possuída." E, no que se refere à lógica, "o seu problema não é ficar falando de definições e universais, mas muito mais o de enfrentar cada ramo do saber armado com a lógica".

João, portanto, apreciava a cultura humanista e a lógica. Não era um cético. E, no entanto, entregava-se ao critério do *conhecimento provável* de que falava Cícero: era esse critério que lhe permitia fugir da verbosidade, por um lado, e do dogmatismo, por outro. Escrevia João: "Prefiro duvidar sobre as coisas em particular junto com os acadêmicos do que definir temerariamente, através de uma danosa simulação, aquilo que ainda permanece desconhecido e oculto." Em suma, ele se sentia próximo da modéstia dos acadêmicos, uma atitude que também estaria em consonância com os estudiosos cristãos, se pensarmos que somente Deus conhece completamente a verdadeira realidade do universo. Claro, há verdades que o homem pode alcançar, por meio dos sentidos, da razão e da fé; mas também é preciso admitir com muita franqueza que existem problemas diante dos quais a razão faria muito bem em suspender seus juízos e se deter. Eis, por exemplo, alguns problemas que obrigam a razão a admitir os seus próprios limites: a questão da origem da alma, os problemas da providência, do acaso e do livre arbítrio, a questão da infinidade dos números e da divisibilidade infinita das grandezas, o problema dos universais, etc. João não pretende que não se discuta sobre essas questões, mas exige que não se tenha como soluções definitivas e absolutas soluções que talvez sejam apenas tentativas. Autor de uma clara distinção entre razão e fé, João, com essa posição, "prenuncia uma característica que seria própria das correntes mais avançadas da

escolástica inglesa, sempre inclinadas a unir uma atitude francamente fideísta a singulares inclinações empíricas" (C. Vasoli).

Já as considerações políticas do diplomata-eclesiástico João de Salisbury foram registradas no seu *Policraticus.* A sociedade tem uma alma e um corpo: a alma é a autoridade eclesiástica e o corpo a autoridade civil. Como a alma é superior ao corpo, a autoridade eclesiástica é superior à civil. Entretanto, o poder civil está subordinado ao poder eclesiástico somente no sentido de uma subordinação "à ordem objetiva das leis de que Deus é fundamento e garantia" (M. dal Pra). Quando viola essa ordem objetiva da lei divina, o príncipe se tranforma num tirano. E desobedecer ao tirano não é apenas lícito, mas também é "gloriosum" matá-lo. João de Salisbury foi "o primeiro autor, na Idade Média, de uma obra sistemática de verdadeira teoria política" (G. Fassò). A lei só é lei se for "vontade de eqüidade e justiça". E a eqüidade — que é lei de Deus — exige, como já havia dito Cícero no *De inventione,* um igual tratamento jurídico em circunstâncias iguais, de modo que seja dado a cada um o que lhe cabe. João de Salisbury afirma que há leis que possuem uma validade eterna, sendo obrigatórias entre todos os povos e em qualquer tempo e não podendo ser infringidas. É verdade que os aduladores sustentam que o príncipe não está sujeito à lei, mas isso não passa de adulação, não correspondendo à verdade: o príncipe ou rei também está vinculado à lei. E vai mais além, como podemos ler no *Policraticus:* "A autoridade do príncipe deriva da autoridade do direito." E essa é a razão pela qual o príncipe não pode arvorar-se contra a lei, sob pena de se transformar em tirano, tornando lícito para os súditos o tiranicídio.

Capítulo XVIII

O SÉCULO XIII E AS GRANDES SISTEMATIZAÇÕES DA RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ

1. A situação política e cultural

1.1. A situação político-social e as instituições eclesiásticas

O século XIII representa o período áureo da teologia e da filosofia. Esse fato é decorrente de muitos fatores: a criação das universidades, a instituição das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) e o contato do ambiente ocidental com obras filosóficas até então desconhecidas, entre outros. As universidades tornaram-se centros de intenso ensino e pesquisa; as ordens mendicantes passaram a fornecer um número relevante e qualificado de mestres e a nova literatura passou a centrar-se predominantemente em torno dos escritos metafísicos e físicos de Aristóteles, que, conhecidos através da mediação dos árabes, passaram a ser redescobertos em sua redação original.

a) Do ponto de vista político-social, esse período é marcado pelo amadurecimento das comunas e pelo forte desenvolvimento das camadas burguesas. É o período da tentativa falida de restauração imperial por parte de Frederico II, em virtude da forte tendência autonomista dos países. É o período da teocracia papal, que, com Inocêncio III, pretende a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*). Do ponto de vista religioso, o Ocidente professa a fé católica, que penetra em todas as classes sociais. O primado do catolicismo explica o lugar central ocupado pelo papado, que obriga todos a reconhecerem a função mediadora e de guia da Igreja. E é o período da crise do mundo islâmico, crise que tem um de seus

momentos centrais na tomada de Constantinopla pelos cruzados (1204), a partir da qual se realiza um intercâmbio cultural mais intenso.

b) Do ponto de vista das instituições eclesiásticas, é o período das duas ordens religiosas mais prestigiosas, a dos dominicanos e a dos franciscanos. Diferentemente das ordens monásticas aparecidas nos séculos anteriores, cujos adeptos viviam nos desertos ou no campo e que eram ligadas à economia feudal, os franciscanos e os dominicanos escolheram as cidades como centro de sua atividade, pois elas se haviam tornado locais de intensa vida econômica, cultural e religiosa, freqüentemente sendo condenadas pelos ascetas, que, com entonação apocalíptica, conclamavam as pessoas a desprezar o mundo e viver uma vida austera. Basta recordar os "flagelantes", os "humilhados" e vários outros movimentos afins, logo condenados pela Igreja oficial. Empenhadas na pregação, essas novas ordens religiosas logo se aperceberam da importância da universidade, instrumento idôneo para o aprofundamento doutrinário e para uma obra eficaz de evangelização. Com efeito, o centro intelectual da cidade era constituído pela universidade, onde a emancipação intelectual andava de braços dados com a emancipação social. As cátedras, que as duas ordens religiosas logo conquistaram, tornaram-se os centros mais abalizados, pela seriedade do ensino e pela profundidade doutrinária. Pode-se dizer que o século XIII é o século de Alberto Magno e Tomás de Aquino (dominicanos), de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e de João Duns Escoto (franciscanos).

1.2. A situação cultural

a) Do ponto de vista das instituições escolásticas, estamos no período do nascimento e da organização das universidades. A primeira universidade foi a de Bolonha, interessada mais no direito do que na teologia e independente da autoridade eclesiástica. Já o primeiro e mais importante centro universitário de filosofia e teologia foi o de Paris. Graças sobretudo a Inocêncio III, transformou-se no verdadeiro cérebro da "república cristã", uma forja na qual foi elaborada uma cultura teológica mais sólida. Antecedida pelas escolas de Chartres e de São Vítor, essa universidade nasceu em 1200, ano em que Filipe Augusto subtraiu os mestres e estudantes à jurisdição ordinária e os submeteu à jurisdição do bispo de Paris, que exercia a sua autoridade através do chanceler da universidade. Assim, o ano de 1200 marcou o ato de nascimento dessa universidade, ao passo que o ano de 1215 marcou a sua primeira organização em termos de disciplinas de ensino (faculdade das artes e faculdade de teologia), de duração dos

cursos e de natureza dos títulos, graças aos estatutos redigidos pelo legado pontifício e antigo mestre de Paris Roberto de Courçon. Essa universidade serviu de modelo para as de Oxford e Cambridge e, mais tarde, para as numerosas universidades que surgiriam por toda parte na Europa.

b) Do ponto de vista mais propriamente cultural, o acontecimento filosófico de maior relevo no século XIII é constituído pelo conhecimento e a lenta difusão do pensamento de Aristóteles, tanto no que diz respeito à física como à metafísica. A exemplo dos escritos lógicos, que há tempos eram conhecidos e utilizados, os escritos de cosmologia e metafísica tornam-se pela primeira vez objeto de estudo e debate. A novidade dessas obras consiste no fato de que oferecem uma "explicação racional" do mundo e uma visão filosófica do homem completamente independentes das verdades cristãs. Até então, por parte dos pensadores mais destacados, de Escoto Eriúgena a Abelardo, de Anselmo aos representantes das escolas de Chartres e São Vítor, embora elaboradas com instrumentos racionais autônomos, as concepções da realidade eram substancialmente concepções teológicas, derivadas da Revelação, repensadas e esclarecidas pela razão. A filosofia era constituída pela lógica e por intuições platônicas e neoplatônicas, facilmente utilizáveis e harmonizáveis com o dado revelado.

Com a descoberta das obras de física e metafísica de Aristóteles, não somente passou-se a ter *instrumentos* formais autônomos, mas também *conteúdos* próprios e perspectivas novas, elementos que levam a filosofia a pretender uma autonomia própria e uma clara distinção em relação à teologia. Embora a fé tenha necessidade da razão, esta, porém, possui *âmbito independente com conteúdos próprios*. Pode-se dizer que o século XIII foi o século da aceitação ou da rejeição de Aristóteles, do repensamento de sua doutrina no contexto das verdades cristãs ou de sua "cristianização". Em suma, trata-se da questão da relação sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia. As modalidades de concordância ou as relações recíprocas entre uma e outra assumiriam diversas tonalidades, mas o certo é que o objetivo desse intenso debate, que se prolongaria por todo o século, seria o da submissão definitiva da razão à fé, da filosofia à teologia, da ciência à sabedoria.

2. O aristotelismo de Avicena

2.1. Avicena: a figura e a obra

A primeira forma sistemática pela qual o aristotelismo se apresentou aos pensadores medievais foi mediada pelo filósofo persa Avicena, de cultura enciclopédica, que cultivou preferen-

cialmente a medicina e a filosofia. Nascido em 980 nas proximidades de Bukara, na Pérsia, e morto nas proximidades de Hamadan, em 1037, ele escreveu muitas obras, que foram traduzidas e divulgadas na segunda metade do século XII. Um primeiro grupo de traduções, extraídas de sua obra maior *O livro da cura,* em dezoito volumes, abrangendo a *Lógica,* a *Retórica,* a *Poética,* a *Física* (em oito seções, das quais a sexta é a *De anima)* e a *Metafísica,* completou-se por volta de 1180 em Toledo, graças a Domingos Gundissalvi.

A obra de Avicena constitui a "primeira grande síntese especulativa que floresceu no âmbito da cultura clássica, cuja influência foi muito grande e, de certo ponto de vista, até mesmo decisiva, sobre o desenvolvimento da filosofia ocidental" (C. Vasoli). E isso, quando não por outras razões, pelo fato de que o conjunto do seu pensamento "era considerado como sendo um comentário autorizado — o melhor, aliás, o único — de toda a filosofia aristotélica (...). De fato, Avicena era um discípulo infiel do Estagirita. Mas essa infidelidade iria ajudar no destino de sua obra: o sistema aristotélico poderia parecer falho aos olhos cristãos sobretudo em dois pontos, pois emudecia sobre a origem das coisas e era bastante lacônico sobre Deus; ora, Avicena o havia precisamente integrado a uma cosmogonia e a uma teodicéia tomadas de empréstimo do neoplatonismo" (B. de Vaux). Com efeito, *o aristotelismo de Avicena está profundamente permeado de neoplatonismo e de elementos extraídos da religião islâmica, o que permitiu uma entusiástica acolhida por parte de muitos pensadores cristãos.* O neoplatonismo era um velho conhecido dos latinos, já tendo sido assimilado pelo pensamento cristão desde a época patrística, ao passo que a religião islâmica apresentava não poucas verdades em comum com o cristianismo. E, desse modo, muitas teses aristotélicas, filtradas através de elementos neoplatônicos e islâmicos, não encontraram dificuldades para se impor no ambiente medieval.

2.2. **O ser possível e o ser necessário**

Dentre a imensa produção do filósofo persa, que vai da medicina à lógica, da física à música e às doutrinas esotéricas da religião, abordaremos somente as teses que foram acolhidas e repensadas no século XIII por Tomás de Aquino, João Duns Escoto e tantos outros, passando a integrar o movimento que ficou conhecido como *avicenismo latino.*

Antes de mais nada, deve-se destacar a distinção entre *ente* e *essência,* o primeiro concreto e a segunda abstrata. Os homens,

por exemplo, constituem o ente, ao passo que a humanidade constitui a essência. Os primeiros existem de fato, mas a segunda prescinde da existência, pois representa a definição ou o *quid est,* que em si mesma, não denota a existência nem a não-existência, a necessidade ou a contingência: *"Equinitas est tantum equinitas",* ou seja, a "cavalidade" é tal e isso basta, escrevia Avicena. Portanto, uma coisa é a essência e outra a existência. E a primeira, em si mesma, não denota a segunda.

Ademais, no que se refere ao *ente real,* é preciso distinguir entre o *ser necessário* e o *ser possível.* Aquilo que existe de fato, mas que, em si mesmo, poderia também não existir é chamado por Avicena de *ente possível:* trata-se do ser que não tem em si mesmo a razão de sua própria existência, encontrando-a em uma causa que o fez ser. Diferente do ser possível é aquele ser que existe de fato e de direito ou *ser necessário,* isto é, o ser que não pode deixar de ser, porque possui em si mesmo a razão do seu existir. Essa distinção é fundamental, porque separa o mundo de Deus: um é apenas possível, pois sua existência atual é contingente, não postulada por sua essência, ao passo que o outro é necessário; o primeiro é dependente, o segundo é independente. Escreve Avicena: "O ser necessário é apenas um, assumindo o grau de primeiro princípio e causa primeira (...). É evidente que o ser necessário é numericamente um e está claro que tudo aquilo que se encontra fora de sua essência, considerado em si mesmo, é apenas um possível em relação à sua existência, sendo por isso um causado. Essa é a razão pela qual, na cadeia das coisas causadas, chega-se ao ente necessário."

2.3. A "lógica da geração" e a influência de Avicena

Mas qual é a relação entre o mundo e Deus? Trata-se de uma relação de necessidade ou de liberdade, de emanação ou de criação? Avicena responde a essas questões, fundamentais para os pensadores medievais, fundindo Aristóteles e o neoplatonismo. Com efeito, em sua opinião, o mundo é ao mesmo tempo contingente e necessário: é contingente à medida que a existência atual não lhe cabe em virtude de sua essência, sendo então apenas possível; no entanto, é necessário à medida que Deus, de quem recebe a existência, não pode deixar de agir segundo a sua natureza. Concebido aristotelicamente como *pensamento de pensamento,* Deus produz necessariamente a primeira Inteligência e esta a segunda, dando início a um processo descendente necessário e não livre, de índole claramente neoplatônica. A partir da primeira,

cada Inteligência cria a imediatamente inferior, até a décima, ao mesmo tempo que cria os céus respectivos, dos quais são as forças motrizes.

Diferentemente das outras, a décima Inteligência não gera uma nova realidade, mas atua sobre o mundo terreno, colocado sob o nono céu da lua, tanto no plano ontológico como no plano gnosiológico. No primeiro plano, estruturando o mundo terreno em matéria e forma, matéria corruptível e, ao contrário da matéria incorruptível dos céus, princípio de mutação e multiplicidade e, portanto, de *individualidade.* Como se vê, estamos diante da concepção hilemórfica de Aristóteles, mas repensada num *contexto neoplatônico.* Com efeito, as formas se irradiam da décima Inteligência, que é "dadora de formas" no sentido de que é ela quem irradia as formas na matéria-prima do mundo sublunar. E entre essas formas estão também as almas incorruptíveis e imortais infundidas nos corpos.

Se isso ocorre no plano ontológico, já no plano gnosiológico a décima Inteligência opera a passagem da potência ao ato do intelecto possível ou passivo humano individual. E isso através da irradiação tanto dos princípios primeiros (com o que temos o *intelecto habitual)* como dos conceitos universais que apreendemos através da abstração (com o que temos o *intelecto em ato)* e da elevação do nosso intelecto individual ao supremo intelecto agente (empresa difícil e reservada a poucos, apenas dos quais se pode falar de *intelecto santo).* Em todas essas formas de contato com o intelecto agente único, permanecem intactas a individualidade e a personalidade singular do homem.

Essas são algumas teses do filósofo persa, que teriam uma grande influência sobre Tomás de Aquino (a distinção real entre essência e existência, ou melhor, entre *essência* e *ser),* sobre Boaventura (a pluralidade das formas no indivíduo: forma espiritual e formas sensitiva e vegetativa), sobre Duns Escoto (a doutrina das essências) e, sobre todos, a distinção entre esfera celeste e esfera terrena, além de muitos outros elementos de gnosiologia e astronomia. Mas, mais do que as teses em particular, o que determinou a sorte do seu pensamento foi *a tentativa de harmonizar a filosofia aristotélica com a religião islâmica e, portanto, para os cristãos, com algumas teses fundamentais do cristianismo,* com o qual aprioristicamente não parecia incomponível. E, com efeito, era essa a medida de avaliação de qualquer proposta filosófica e também o objetivo de muitos repensamentos e retificações que se seguiram.

3. O aristotelismo de Averróis

3.1. A figura e as obras

No fim das contas, o aristotelismo de Avicena não provocou grande perplexidade junto aos filósofos cristãos, por causa de sua constante tentativa de harmonizar as teses de Aristóteles com as verdades da religião islâmica. Mas o mesmo não ocorreu com o aristotelismo de Averróis, que escreveu um *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião,* uma obra que permaneceu desconhecida na Idade Média. Nesse tratado, ele diz querer delimitar os âmbitos respectivos do saber e da fé corânica, mas a confiança que tem na razão é total e ilimitada. E a razão o leva a afirmar, com Aristóteles, a eternidade do mundo, negando a imortalidade da alma em particular. Obviamente, construída sobre essas bases, a filosofia de Averróis logo se transformou em uma fonte de preocupação para a autoridade eclesiástica e de acesos debates para os mestres parisienses.

Nascido em 1126, em Córdoba (no coração daquela Espanha muçulmana que durou oito séculos e na qual a cultura árabe, tanto filosófica como científica e literária, conheceu um de seus períodos mais criativos), Averróis foi jurista e médico, mas, sobretudo, foi um grande comentador de Aristóteles, tendo "transmitido aos pensadores da tardia Idade Média uma problemática metafísica de excepcional valor histórico" (C. Vasoli). Como comentador de Aristóteles, Averróis produziu três tipos de comentários: o *Comentário médio* ou paráfrases livres do texto; epítomes ou simples compêndios, sem qualquer ligação estreita com o texto; o *Grande comentário,* relativo à *Física,* à *Metafísica,* ao *De anima,* ao *De coelo* e aos *Analíticos primeiros,* onde o texto de Aristóteles é reproduzido por inteiro e comentado parágrafo por parágrafo.

Segundo Averróis, essa obra foi elaborada em polêmica com as "falsas" interpretações de Aristóteles, sobretudo a de Avicena, em virtude do imenso apreço que ele tinha pelo Estagirita. Escreve ele: "Nenhum daqueles que o seguiram, até os nossos dias, isto é, durante mil e quinhentos anos, conseguiu acrescentar àquilo que ele disse nada que seja digno de nota. É algo verdadeiramente digno de maravilhamento que tudo isso seja encontrado em um só homem." E Dante faria eco a essa difundida opinião ao dizer que Aristóteles é o "mestre daqueles que sabem". Os medievais só conheceram e discutiram o *Grande comentário,* mas Averróis havia escrito outras obras, entre as quais, precisamente, o *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião,* além de *A conjunção entre intelecto material e intelecto separado* e também *A*

eternidade do mundo. Inicialmente protegido pelos soberanos e depois exilado por ter sido considerado incrédulo, morreu no Marrocos em 1198.

3.2. **Primado da filosofia e eternidade do mundo**

Persuadido de que a *verdadeira filosofia* é a de Aristóteles, Averróis procurou captar o seu pensamento autêntico através de um comentário escrupuloso, apresentando assim a exposição de uma filosofia que fosse não apenas independente da teologia e da religião, mas também *sede privilegiada da verdade.* Escrevia Averróis: "A doutrina de Aristóteles coincide com a suprema verdade." Essa é a razão pela qual Averróis considera justo se pensar que Aristóteles "foi criado e nos foi dado pela divina providência, para que nós pudéssemos conhecer tudo que é cognoscível". Defendendo-se da acusação de ser incrédulo, ele destaca com vivacidade que as divergências de opinião dos filósofos e teólogos devem ser creditadas mais a diferenças de interpretação do que a uma efetiva diversidade de princípios essenciais, que fossem negados por uns e defendidos por outros. E, nessas divergências, é preciso estar ao lado dos filósofos, pois estes, servindo-se da razão, nada mais fazem do que se ater ao direito tutelado pela própria religião. Se é verdade que filosofia e religião ensinam a verdade, então não pode haver desacordo substancial entre elas. Em caso de contrastes, então é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, porque a verdade é uma só, a da filosofia. Não existe, portanto, uma *dupla verdade:* existe apenas a verdade da razão; as verdades religiosas expostas no Corão são símbolos imperfeitos, que devem ser interpretados e propostos à mentalidade dos simples e ignorantes, daquela verdade única que a filosofia encerra e sistematiza.

Além dessa tese fundamental, em claro contraste com o concordismo de Avicena, Averróis destaca, com Aristóteles, que o motor supremo e os motores dos céus, sendo inteligências que refletem sobre si mesmas, pensando-se, movem necessariamente não como causas eficientes, mas sim como causas finais, isto é, como aquele bem ou perfeição ao qual cada céu aspira com seu movimento. Assim, a relação entre o motor supremo e os motores intermediários não é uma relação de eficiência, como queria Avicena, mas sim de finalidade. O movimento que assegura a unidade para todo o universo é o movimento do primeiro motor, sendo portanto eterno e de natureza final, não eficiente. A tese da eternidade do mundo e do caráter necessário do movimento do primeiro motor inscreve-se na própria concepção aristotélica de Deus como "pensamento de pensamento" e, portanto, como atividade necessária e eterna.

3.3. Unicidade do intelecto humano

Além do primado da filosofia e da eternidade do mundo, a terceira tese de Averróis discutida pelos medievais foi a relativa à unicidade do intelecto possível, o único cuja imortalidade pode-se pregar, tanto que Averróis nega a imortalidade individual. Com efeito, o intelecto possível, através do qual conhecemos e formulamos noções e princípios universais, *não pode ser individual,* isto é, não pode ser forma do corpo, porque nesse caso não poderia estar disponível às formas inteligíveis de caráter universal. Por isso, falando do intelecto, Aristóteles diz que ele é separado, simples, impassível e inalterável. Se fosse individual, o intelecto seria individualizado pela matéria — a qual é o princípio da individualização — e, então, seria incapaz de alcançar o universal e, portanto, o saber. O intelecto, portanto, é único para toda a humanidade, não misturado com a matéria.

Mas, então, como é que o homem individual conhece? E em que sentido o conhecimento pode ser considerado individual? O intelecto possível, porque é tal, conhece passando da potência ao ato. Para tanto, necessita do intelecto ativo ou inteligência divina, que, sendo em ato, pode desenvolver tal ação. Escreve Averróis: "Assim como a luz faz com que a cor em potência passe a ser cor em ato, de modo que possa mover nossa vista, do mesmo modo o intelecto agente faz com que os conceitos inteligíveis em potência passem a ser conceitos em ato, de modo que o intelecto material os receba." O intelecto agente, porém, não atua diretamente sobre o intelecto possível, mas sim sobre a fantasia ou imaginação, que, sendo sensível, contém os universais somente em forma potencial. É essa imaginação sensível, sobre a qual atua o intelecto divino, que, sendo individual, dá a sensação de que o conhecimento seja individual. Na realidade, ela é apenas um continente potencial dos universais, que, porém, transformados em ato pela luz do intelecto divino, só podem ser recebidos pelo intelecto possível que se torna em ato, o qual, em si mesmo, é espiritual e, portanto, separado, único, não misturado à matéria e, desse modo, supra-individual. Assim, além do intelecto divino, que é único, também o intelecto possível é único para todos os homens, que a ele se ligam provisoriamente através da fantasia ou imaginação, onde os universais estão contidos em forma potencial. Desse modo, o ato de entender é do homem individual, visto que está ligado à fantasia ou imaginação sensível, mas ao mesmo tempo é supra-individual, que o universal em ato não pode ser contido pelo indivíduo em particular, que, enquanto tal, é desproporcional ao caráter supra-individual do universal.

No fundo, com essa tese, Averróis pretende salvaguardar o saber, que não perece com o indivíduo porque é patrimônio de toda a humanidade. E o arquivo onde esses resultados se conservam, em benefício de toda a humanidade, é o chamado "intelecto possível", superior à capacidade do indivíduo e, portanto, independente. É uma espécie de mundo das Idéias ou "Mundo 3", como se diria hoje, feito de Idéias, de criações humanas que transcendem ao indivíduo e a ele sobrevivem, tendo em vista outras conquistas, com as quais cresce a concretização do intelecto possível, até a sua completa concretização, com a qual se concluirá a história da humanidade. Alcançada essa meta, se realizará então a perfeita união do intelecto possível, concretizado pelo saber, com o intelecto divino, que está sempre em ato. A concretização trabalhosamente amadurecida do intelecto possível se fundirá então com a concretude permanente do intelecto divino. É esse o epílogo ou união mística de que falam as religiões.

3.4. **Conseqüências da unicidade do intelecto**

Enquanto as teses relativas ao papel da filosofia no âmbito do saber e à eternidade do mundo iriam ser variadamente repensadas, a tese que mais agitou os medievais foi a da *unicidade do intelecto possível,* porque se encontrava em claro contraste com a fé na imortalidade pessoal, um dos dados de fundo da religião cristã — e não apenas dela. Se o intelecto possível não é parte da alma humana, mas está apenas temporariamente ligado a ela, então a imortalidade não cabe ao homem em particular, mas sim a essa realidade supra-individual. Dante, que exalta Averróis como aquele que "o grande comentário fez", também o estigmatiza como pertencente às fileiras daqueles que "fazem a alma morta com o corpo".

Ora, essa doutrina se prestava a duas interpretações: uma de caráter ascético, outra de caráter materialista e hedonista. É verdade que a atividade vegetativo-sensitiva é típica da alma, forma do corpo. Mas, enquanto "nos animais inferiores ao homem, a alma vegetativo-sensitiva é o termo último do desenvolvimento orgânico, não tendendo a ir mais além, no homem, ao contrário, a alma vegetativo-sensitiva possui um hábito de elevar-se acima da pura animalidade e de unir-se com o intelecto" (B. Nardi). Mas, se essa interpretação ascético-mística era possível e talvez até fundada, a interpretação que se difundiu, em consonância com o despertar da vida econômica e com a redescoberta da positividade terrena, foi a interpretação de natureza hedonista. Se tudo o que é individual se dissolve com a morte e se o homem não é, em última

instância, responsável por sua atividade espiritual, que é supra-individual, então a pregação sobre a morte e suas conseqüências, relativas sobretudo à inutilidade do mundo, perde o seu vigor, revelando-se pura ficção. Não é difícil perceber aí os germes primordiais e inequívocos da concepção materialista ou apenas naturalista da vida e do homem, que a redescoberta de alguns clássicos do pensamento antigo alimentavam. Na matéria, tudo se transforma e se move eternamente, nascendo em outro lugar e em outro tempo, em um ciclo perene, em relação ao qual o indivíduo é apenas uma *presença transitória*.

3.5. As primeiras condenações do aristotelismo

Foram particularmente essas conseqüências que animaram o debate entre os escolásticos, decididos a combater suas premissas, seja através de uma leitura mais atenta de Aristóteles, seja redescobrindo o sentido mais genuíno de algumas verdades da religião cristã. É esse o contexto no qual deve ser lida a interdição colocada por Roberto Curçon nos primeiros estatutos universitários de 1215: "Nos fundamentos da *Leitura* devem estar os livros de Aristóteles sobre a dialética, tanto da antiga como da nova lógica, nos cursos institucionais, mas não nos extraordinários (...). Entretanto, não devem ser lidos a *Metafísica* ou os livros *naturales* de Aristóteles ou sínteses deles (comentários de Averróis)." Na mesma linha está a decisão de Gregório IX, que, em 1231 (por ocasião da greve dos estudantes, que durou dezoito meses e à qual não era estranho o problema do aristotelismo, defendido pela faculdade de artes e combatido pela faculdade de teologia), confirmou a proibição de 1215, mas só até quando os escritos de Aristóteles não fossem corrigidos (*"quousque examinati fuerint et ab omni suspicione purgati")*.

Nomeada por Gregório IX e composta por homens que haviam dado provas de abertura para as novas correntes filosóficas (Guilherme de Auxerre, Estêvão de Provins e Simão de Authie), a comissão não concluiu o trabalho de revisão dos escritos aristotélicos pela complexidade dos problemas e, talvez, também pela imperícia de seus membros. Mas aquilo que não foi feito pela autoridade iria se realizar espontânea e progressivamente através da reflexão crítica e dos acesos debates dos pensadores cristãos. Os caminhos seguidos foram substancialmente dois: um de maior adesão às indicações de Aristóteles, repensadas e corrigidas no contexto de teses propriamente cristãs; outro de maior adesão às indicações agostinianas, integradas por elementos de origem aris-

totélica. O primeiro foi seguido por santo Tomás de Aquino, o segundo por são Boaventura de Bagnoregio, ambos empenhados na obra de harmonização da razão com a fé. Mas tanto um como o outro foram precedidos por outras tentativas, entre as quais merecem particular atenção a de santo Alberto Magno, mestre de santo Tomás, e a de Alexandre de Hales, mestre de são Boaventura.

4. Moisés Maimônides e a filosofia judaica

Não foram apenas os árabes que influíram sobre o pensamento ocidental, mas também os hebreus. Vivendo nas comunidades hebraicas espalhadas pelo império árabe, os hebreus procuravam ser fiéis à sua tradição, tanto que nunca abandonaram o monoteísmo nem a idéia da criação *ex nihilo*. Entretanto, sofreram a influência da cultura árabe, tão rica e tão florescente, independentemente dos motivos religiosos de fundo comuns à religião árabe e à religião hebraica. Médico dos califas de Kairnan, Isaac Judaeus (Isaac, o Judeu, aprox. 865-955) foi autor de escritos — que mais tarde circulariam muito no Ocidente — nos quais concepções de origem neoplatônica se entrelaçam com idéias físicas e médicas. Já no ambiente espanhol viveu, no século IX, Ibn Gabirol, conhecido pelos latinos com o nome de Avicebron (1021-1050/1070 aprox.). A obra de Avicebron mais estudada pelos escolásticos foi a *Fons vitae,* escrita em árabe, mas traduzida para o latim por João Ibn Dahut e Domingos Gundissalvi. Essa obra teve tanta influência que se chegou a acreditar que fôra elaborada por autor cristão. Nela, Avicebron procura harmonizar os resultados da razão (permeada pelo neoplatonismo) com os princípios essenciais da religião judaica. Assim, por exemplo, no que se refere à relação entre Deus e o mundo, Avicebron sustenta que todas as substâncias, à exceção de Deus, são compostas de matéria e forma, mesmo as espirituais. Essa é a doutrina do hilemorfismo universal. E a matéria e a forma são movidas por uma *vontade* de unirem-se uma à outra. E esse impulso é transmitido a elas pelo próprio Criador. Escreve Avicebron: "No ser, há apenas três coisas: por um lado, a matéria e a forma; por outro lado, a Essência primeira; por fim, a Vontade que está entre os dois extremos."

O pensamento de Moisés Maimônides, porém, foi muito mais influente do que o de Avicebron. Mais profundo e mais racional, decididamente influenciado pelas doutrinas de Aristóteles, que ele teve oportunidade de conhecer através dos árabes, Moisés Maimônides nasceu em Córdoba (1135-1204). Por causa da atitude intolerante dos Almoadas, foi obrigado a deixar a Espanha,

permanecendo por algum tempo no Marrocos (em Fez), passando depois para a Palestina e acabando por se estabelecer no Cairo. Comerciou com pedras preciosas, mas no Cairo também ministrou aulas públicas, adquirindo grande fama como filósofo e teólogo, mas especialmente como médico. O ministro do sultão Saladino o fez médico da corte e, assim, não tendo mais necessidade dos proventos do comércio para viver, pôde dedicar-se aos seus estudos.

Moisés Maimônides escreveu sobre medicina e teologia, mas sua obra mais conhecida foi o *Guia dos perplexos*. O livro se dirige a todos aqueles que se encontram sufocados pela perplexidade derivada dos aparentes contrastes entre razão e fé. Moisés Maimônides escreveu o *Guia dos perplexos* precisamente para demonstrar que a filosofia e a *Bíblia*, na realidade, são conciliáveis. Para ele, como para Avicena, pode-se demonstrar que Deus existe e pode-se inclusive chegar a compreender que ele é um ser incorpóreo. As coisas existentes são contingentes, não tendo em si mesmas as razões de sua própria existência e, conseqüentemente, remetendo a um Ser necessário.

Diversamente de Avicena, porém, Maimônides não aceita de modo algum a doutrina da eternidade do mundo, já que as provas aristotélicas dessa tese não são decisivas. Assim, o crente pode aceitar tranqüilamente o dogma da criação. O mundo não pode ser necessário, pois, caso contrário, deveríamos negar a liberdade de Deus. O mundo não é eterno, mas contingente. Ele é fruto da livre vontade de Deus. E Deus é a causa eficiente e final de todo o universo.

Por outro lado, Maimônides coloca-se próximo das concepções de Averróis quando afirma que o intelecto agente é único e separado para todos os homens, que possuem singularmente o intelecto passivo, que conhece pela ação do intelecto ativo. O resultado disso, na opinião de Maimônides, é que a imortalidade não cabe ao homem individualmente, já que, com a corrupção do corpo, se desvanece a diferença dos indivíduos, restando o puro intelecto. O homem não é imortal como indivíduo, mas somente como parte do intelecto ativo.

As teses de Moisés Maimônides foram freqüentemente retomadas pelos filósofos escolásticos e "não por acaso o próprio Tomás de Aquino retomou temas e motivos bem próximos aos do teólogo hebraico quando quis fixar os limites entre a teologia e a filosofia e, ao mesmo tempo, a sua continuidade no âmbito de uma convergência absoluta entre a razão e a fé" (C. Vasoli).

5. Como as culturas grega e árabe penetraram no Ocidente. A obra dos tradutores e o *collegium* de Toledo

Foi no século XI que o Ocidente tomou contato com a cultura oriental. Naquela época, o Islã era o depositário da ciência e do saber que haviam sido produzidos na Antigüidade, sendo "unânime o reconhecimento alcançado pelo alto nível dos maometanos na técnica bélica e na administração estatal, o que é demonstrado pelas palavras semíticas que entraram na linguagem ocidental, como 'arsenal', 'almirante', 'tarifa', 'alfândega' e 'avaria' " (Singer).

Mas a cultura árabe que penetrou no Ocidente, em sua maior parte, era cultura grega traduzida em árabe. Desse modo, foi através dos árabes que o Ocidente pôde se reapropriar das teorias filosóficas e científicas do mundo grego. Vejamos então como e onde se realizou essa operação de reapropriação. No século VIII, os sarracenos começaram a conquista da Sicília. E quando, no século IX, a ilha caiu nas mãos dos normandos, tornou-se um centro no qual não era mais difícil fazer contato com o saber grego e árabe. Um outro centro da Itália medieval que desenvolveu a mesma função foi Salerno. Já no século IX a cidade havia visto surgir uma famosa escola de medicina. Ademais, havia na cidade habitantes gregos judeus que mantinham relações com o Oriente. Por outro lado, em 1070, estabeleceu-se em Salerno Constantino, o Africano (1017-1087), originário da Tunísia, o qual, depois de ter sido secretário do conquistador normando, retirou-se para um mosteiro, onde traduziu do árabe para o latim obras médicas e científicas, sobretudo de autores judeus, de língua árabe e origem norte-africana, como Isaac Judaeus. As traduções de Constantino foram usadas por bastante tempo, mesmo depois de terem sido superadas pelas traduções, bem mais exatas, de Gerardo de Cremona (do qual falaremos adiante). Além disso, também a Espanha — à exceção de León, da Navarra e de Aragon — havia sido ocupada pelos muçulmanos. Em 1085, porém, Afonso VI de León, com a ajuda de El Cid, conquistou Toledo, que, no entanto, continuou habitada por uma população bastante consistente de língua árabe, inclusive muitos judeus. E foi exatamente a partir de Toledo que teve início *a difusão sistemática* da cultura árabe e grega.

Adelardo de Bath (1090-1150 aprox.), que morou na Espanha e na Sicília, interessado em matemática, começou a traduzir um tratado sobre o uso do ábaco e verteu para o latim a *Arithmetica,* do persa Al-Kwarizmi, na qual é usada a notação numérica atual, chamada precisamente de "árabe", embora de origem indiana, na qual as cifras adquirem seu valor pela posição que ocupam. A

introdução da notação numérica árabe constituiu um grande acontecimento, pois não devemos nos esquecer de que "o homem do Renascimento e o homem da Idade Média em geral (o mesmo acontecendo com o homem antigo) não sabiam calcular. E não estava habituado a fazê-lo, pois não tinha os meios para isso" (A. Koyré). Mas foi com muita lentidão que a notação árabe se difundiu, deslocando o cálculo feito com cifras romanas minúsculas. Como observa Lucien Febvre, essas cifras "aparecem agrupadas em categorias separadas por pontos: as dezenas ou vintenas encimadas por dois X, as centenas encimadas por um C e os milhares por um M; tudo era efetuado da pior maneira possível, de modo a não permitir a realização de qualquer operação aritmética, por mais elementar que ela fosse". Em 1645, na dedicação de sua máquina calculadora ao chanceler Seguier, Pascal ainda acentuava as dificuldades do cálculo: "De fato, no tempo de Rabelais, calculava-se principalmente e quase que exclusivamente através daqueles tabuleiros cujo nome foi herdado na Inglaterra pelos ministros do Tesouro e com aquelas fichas que o *Ancien Régime* iria manejar, com maior ou menor destreza, até o seu declínio." Ademais, não apenas por curiosidade, deve-se mencionar que o termo "algarismo" deriva precisamente do nome Al-Kwarizmi, tendo significado por muito tempo o mesmo que "aritmética". Ainda do árabe, Adelardo também traduziu Euclides, dando assim a conhecer ao mundo latino aquela obra geométrica que tanta influência iria exercer sobre o pensamento ocidental.

Foi também na Espanha, de 1141 e 1147, que se formou Roberto de Chester (1110-1160 aprox.). Foi ele quem traduziu em 1143, pela primeira vez, o Corão; em 1144, traduziu um texto de alquimia; em 1145, a *Álgebra* de Al-Kwarizmi. Entrementes, em 1140, um outro tradutor toledano, um cristão, verteu para o latim a *Física* e outras obras de Aristóteles. No entanto, o tradutor de árabes mais representativo foi Gerardo de Cremona (1114-1187): Gerardo passou muitos anos em Toledo, aprendendo à perfeição a língua árabe de um professor cristão da cidade.

Em Toledo, o arcebispo Raymond de Sauvetât (1126-1151) organizou um *collegium* de tradutores, "dentre os quais deve-se recordar particularmente Domingos Gundissalvi, Ibn Dahut (que os latinos chamariam de Avenzoar) e João da Espanha (que quase certamente deve ser identificado com o próprio Ibn Dahut, mas não com os outros dois tradutores conhecidos como João de Toledo e João de Sevilha)" (C. Vasoli). Domingos Gundissalvi traduziu a *Physica*, o *De coelo et mundo* e os primeiros dez livros da *Metaphysica*, todos de Aristóteles, bem como a *Metaphysica* de Avicena, a *Philosopia* de Al-Gazali, o *Sobre as ciências* de Alfarabi e a *Fons vitae* de Avicebron.

Em seu conjunto, a escola dos tradutores de Toledo realizou a tradução latina de nada menos que noventa e duas obras árabes completas. A Gerardo de Cremona, que também trabalhou em Toledo, deve-se a tradução do *Cânon de medicina* de Avicena, do *Almagesto* de Ptolomeu e de outros escritos árabes de natureza científica, entre os quais algumas obras de Al-Kindi. Gerardo também iniciou a tradução para o latim da versão árabe dos *Analytici posteriores,* com o comentário de Temístio, bem como da *Physica,* do *De coelo et mundo,* do *De generatione et corruptione* e, em parte, dos *Meteorologica.* Também em Toledo foram traduzidos *A medida do círculo* de Arquimedes, os *Elementos* de Euclides, muitas obras médicas de Galeno, de Hipócrates, de Rhazes (865-925) e de Isaac Judaeus (855-955), cujo livro *Sobre as febres* foi conhecidíssimo na Idade Média; ademais, também foram traduzidos os tratados de alquimia de Jabir (760-815 aprox.), os escritos matemáticos e astronômicos de Al-Kindi (813-880), de Al-Hazen (965-1030), autor do *Tesouro da ótica* (que contesta as teorias de Euclides, Ptolomeu e outros pensadores antigos, segundo as quais o olho emanaria os raios visíveis, que atingiriam os objetos observados; para Al-Hazen, ao contrário, a forma do objeto chega ao olho, sendo depois elaborada pelo "corpo transparente", isto é, o cristalino), de Alfarabi (morto em 951) e de Bagdah Messahala (770-820), este do hebraico. Além dessas obras, também devemos à escola de Toledo a tradução de importantes obras neoplatônicas: foi precisamente Gerardo quem traduziu o *Liber de causis,* sob o título de *Liber Aristotelis de expositione bonitatis* ou *Liber bonitatis purae.*

Por volta de 1160, o almirante Eugênio de Palermo traduziu do árabe a *Ótica* de Ptolomeu. Eugênio também conhecia o grego, mas traduziu essa obra do árabe. Já na Sicília, em 1173, foi traduzido diretamente do grego o *Almagesto,* portanto onze anos antes que aparecesse a versão de Gerardo, feita do árabe. Entretanto, esta última versão é que iria ser utilizada até fins do século XV. Por desejo de Carlos de Anjou (1220-1285), o judeu de origem siciliana Moisés Farachi (morto em 1285), que foi estudante em Salerno, traduziu o *Liber continens* de Rhazes, uma verdadeira coletânea dos conhecimentos médicos gregos, siríacos e árabes. Miguel Escoto (1175-1235 aprox.) também residiu por um certo tempo em Toledo, morando ainda em Pádua, Bolonha e Roma, além de terminar seus dias a serviço de Frederico II. Miguel traduziu um livro de astronomia de Al-Bitrugi de Sevilha, também chamado de Alpetragius. Esse livro é muito importante, porque antecipa idéias copernicanas. Além disso, suas versões de obras de Averróis foram as primeiras a colocar o Ocidente em contato com as idéias desse pensador. Ainda a Miguel devemos a primeira versão, feita a partir do árabe, das idéias biológicas de Aristóteles. Ele também foi autor

de uma obra astrológica e, amigo de Frederico II e inimigo da Igreja, foi visto pela imaginação popular como um adivinho e homem dedicado à magia negra. Dante o colocou no quarto fosso do inferno, entre os adivinhos e feiticeiros: "Aquele outro (...) foi Miguel Escoto, que das mágicas burlas soube o jogo."

Em conclusão, desde o começo do século XIII, antes portanto que Guilherme de Moerbeke iniciasse a tradução parcial das obras de Aristóteles e empreendesse a revisão de muitas traduções existentes, "a cultura ocidental pôde desfrutar de uma rica série de obras gregas e árabes de excepcional importância histórica e especulativa. À *logica vetus*, constituída pelo *Isagoga*, pelas *Categorias*, pelo *De interpretatione* e pelos comentários boecianos, agregou-se estavelmente a chamada *logica nova*, constituída pelos primeiros e segundos *Analíticos*, pelos *Tópicos* e pelos *Elencos sofistas*, passando-se a conhecer completamente a *Metaphysica* de Aristóteles, os livros naturais da *Physica*, o *De generatione*, o *De coelo*, parte dos *Meteorologica* e dois ou três livros da *Ethica Nicomachea*. Além disso, esses textos se fizeram acompanhar de uma grande messe de comentários e interpretações árabes, das doutrinas neoplatônicas do *Liber de causis* e das concepções de Avicena e Alfarabi. Assim, os filósofos ocidentais, que durante toda a segunda metade do século XII haviam seguido com tanto interesse a difusão inicial do saber greco-árabe, encontravam-se pela primeira vez, com todo o seu peso, diante do testemunho de tradições e atitudes de pensamento desenvolvidas em plena independência em relação à tradição religiosa cristã, de um modo de interpretar e entender a realidade, a natureza e o homem profundamente estranho à linha 'teológica' das escolas ocidentais" (C. Vasoli).

6. Alberto Magno

6.1. Alberto Magno: a figura, a obra e o programa de investigação

O mais ilustre catedrático da faculdade de teologia de Paris foi o dominicano Alberto Magno, assim chamado porque o seu pensamento científico e filosófico-teológico já gozava de grande autoridade quando ele ainda vivia. Descendente dos duques de Bollstädt, Alberto nasceu em 1193 segundo alguns e em 1206 segundo outros. Depois de um período de magistério em algumas comunidades alemãs, foi um ilustre docente em Paris de 1245 a 1248, retornando depois para Colônia. Depois de uma breve estada na corte pontifícia de Anagni como conselheiro e em Ratisbona

como bispo, estabeleceu-se em Colônia, onde morreu em 1280. Entre os escritos cientifícos de sua autoria dignos de nota, podemos recordar: *Sobre os vegetais e as plantas, Sobre os minerais* e *Sobre os animais*. Entre os seus escritos filosóficos, podemos lembrar: a *Metafísica* e um comentário ao *Liber de causis,* bem como suas paráfrases da *Ética,* da *Física* e da *Política* de Aristotéles. Por fim, dos seus escritos teológicos são dignos de nota: o *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo, a *Summa de creaturis* e o *De Unitate intellectus* (contra os averroístas).

Tanto na paráfrase de algumas obras de Aristóteles como em seus escritos originais, Alberto se mostra genuíno admirador da filosofia e da ciência de Aristóteles. E *um de seus méritos mais significativos foi o de ter inserido o aristotelismo no pensamento cristão,* orientando assim a atenção especulativa do seu ilustre discípulo Tomás de Aquino. Naturalmente, Alberto não foi o primeiro a conhecer e utilizar Aristóteles, como tampouco não nos ofereceu uma síntese verdadeiramente original entre o aristotelismo e o cristianismo. O seu mérito consiste muito mais em ter apresentado Aristóteles como um patrimônio a assimilar e não como um autor que devesse ser conhecido para ser melhor combatido: entre os filósofos, Aristóteles "é aquele a quem se necessita dar maior crédito em filosofia", como Agostinho na teologia. Por isso, Alberto colocou-se contra aqueles que combatiam, ou melhor, "blasfemavam" contra a filosofia de Aristóteles, rigoroso e elevado pensador no que se refere ao "mundo natural". Aristóteles e Agostinho, portanto, são os principais mestres aos quais Alberto se refere constantemente e com base nos quais traça a distinção entre filosofia e teologia, que são duas ciências específicas, distintas pelos princípios de conhecimento, pelo sujeito e o objeto de que tratam e pelo fim que perseguem. É verdade que tanto o filósofo como o teólogo tratam da existência de Deus, mas com perspectivas, resultados e finalidades completamente diferentes.

6.2. **A distinção entre filosofia e teologia**

Para Alberto, são pelo menos cinco as diferenças entre o *conhecimento* filosófico de Deus e o seu *conhecimento teológico:* 1) a primeira é que, no conhecimento filosófico, se utiliza somente a razão, ao passo que, com a fé, se vai além da razão; 2) a filosofia parte de premissas que devem ser conhecidas por si mesmas, ou seja, imediatamente evidentes, ao passo que na fé há um *lumen infusum* que reflui sobre a razão, abrindo-lhe perspectivas que, de outro modo, seriam impensáveis; 3) a filosofia parte da experiência das coisas criadas, enquanto que a fé parte do Deus revelante; 4) a razão não nos diz o que é Deus (*quid sit*), mas a fé o diz, dentro

Alberto Magno (1205-1280) foi o mais significativo precursor da grande síntese tomista.

de certos limites; 5) a filosofia é um procedimento puramente teorético, ao passo que a fé comporta um processo intelectivo-afetivo, porque envolve a existência do homem no amor de Deus.

Apenas para exemplificar a distinção entre filosofia e teologia, basta constatar que o conhecimento da realidade não é único, mas sim duplo, conforme consideremos *a res in se*, quando é objeto da filosofia, ou a *res ut beatificabilis*, quando é objeto da teologia. E não são poucos os problemas a propósito dos quais Alberto apresenta soluções distintas. Por exemplo: ele expõe e mostra compartilhar a psicologia do conhecimento de Aristóteles, quando expõe o seu pensamento; ao mesmo tempo, porém, compartilha a psicologia de Agostinho e a doutrina da imagem trinitária na alma humana, no campo da teologia. Alguns historiadores chegaram a se perguntar qual era a doutrina psicológica de Alberto, se a primeira ou a segunda. A resposta, porém, é que ele compartilha ambas as doutrinas, porque são diferentes as ordens de consideração e as perspectivas com as quais estuda o mesmo "objeto material". O mesmo pode-se dizer do mistério da Santíssima Trindade, que ele considera incognoscível em filosofia, ao passo que na teologia, nas pegadas de Agostinho, ela é interpretável. E o mesmo vale também para o problema da criação: o filósofo prova somente que o mundo não pode ter começado por um movimento de autogeração, mas não chega à idéia da criação, da qual, ao contrário, parte o teólogo. No que se refere ao caráter temporal ou eterno do mundo, a filosofia não pode se pronunciar com argumentos probatórios nem a favor de uma nem de outra tese, bem como a propósito da imortalidade da alma individual; já para o teólogo o mundo é criado e a alma é imortal. Em suma, *"theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis"*. E as coisas teológicas não se conjugam com as coisas filosóficas em seus princípios devido ao fato de que "a teologia se baseia na revelação e na inspiração, não na razão". O filósofo diz tudo aquilo que pode ser dito "com base no raciocínio". E, com certeza, "não se pode ter qualquer conhecimento da Trindade, da Encarnação e da Ressurreição a partir de uma perspectiva puramente natural".

6.3. Filósofos gregos e teólogos cristãos

Inimigo do antiaristotelismo que campeava na faculdade de teologia, Alberto apresentou princípios para uma avaliação mais serena das posições contrapostas. Os gregos — e Aristóteles em particular — nos apresentaram análises muito sutis sobre a alma humana, considerando-a porém num enfoque geral. Ou seja: eles tematizaram os objetos específicos das forças espirituais e sensíveis de um modo mais geral, estabelecendo modalidades e pers-

pectivas de caráter universal e explorando apenas determinados hábitos e poderes cognoscitivos da *psiche* humana. E não é possível ir mais além partindo dos princípios racionais.

Já os teólogos, considerando a realidade "specialius", descobriram na alma novas faculdades, correspondentes a aspectos específicos e novos hábitos científicos correlatos, de cuja existência os filósofos sequer suspeitavam. E isso porque eles se serviram daquilo que Agostinho chama *"ratio superior"*, a parte superior da alma, dando lugar não à ciência, mas à sabedoria. Tal empresa só lhes foi possível porque eles foram iluminados pela Revelação, que, como um novo sol, despertou problemas antes desconhecidos. É mister observar aqui que a distinção entre consideração "communior e specialior" da realidade cognoscível baseia-se na própria coisa, dotada de uma estrutura própria e, ao mesmo tempo, de uma *ratio essendi* totalmente referida ao princípio supremo. Assim, o conhecimento pode recair imediatamente sobre a coisa ou sobre a idéia eterna a que ela se refere. No primeiro caso, a consideração é "communior", no segundo é "specialior"; a primeira é obra da *ratio inferior*, a segunda da *ratio superior*. Se isso é verdade, então que sentido têm as polêmicas em curso contra o aristotelismo?

Aos defensores radicais das teses — e somente das teses — agostinianas que se empenharam na polêmcia antiaristotélica, Alberto endereçou a censura de que só levavam em conta a *ratio superior*, deixando a *ratio inferior* de lado. Se Agostinho é o mestre insuperável na primeira, na segunda o mestre é Aristóteles. Evidenciando o duplo aspecto da realidade e o duplo plano da razão, Alberto mostra a oportunidade de desenvolver tanto uma quanto outra: a "sabedoria", que se funda na *ratio superior* iluminada pela fé, e a "ciência", que considera as coisas circunscritas em si, segundo suas causas imediatas. Esse foi o programa ao qual Alberto se ateve constantemente: "Augustino in his quae sunt de fide et moribus, plus quam philosophis attinendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loquentur, plus ego crederem Galeno et Hippocrati, et si *de naturis* rerum loquatur, Aristoteli[...]" Considerando que o pensamento de Agostinho já goza de grande desenvolvimento, é necessário cultivar o pensamento dos cientistas gregos, particularmente de Aristóteles.[...]" Isso torna compreensível, portanto, o projeto de fundo de Alberto, que é o de "omnes dictas partes (física, metafísica e matemática de Aristóteles) *facere latinis intelligibiles.*"

6.4. O interesse científico

Além dos problemas filosóficos e teológicos, Alberto também tratou das questões científicas. Embora se baseando nos clássicos, particularmente em Aristóteles, não se limita a sintetizar os seus resultados, mas apresenta uma série de observações originais

Santo Tomás (1221-1274) marca o ponto culminante da escolástica medieval. É considerado unanimemente como o maior dos filósofos medievais.

sobre os vegetais, minerais e animais. Alberto "estava entre os pouquíssimos escritores medievais que se aproximaram de uma efetiva observação da natureza. Homem mais culto de sua época, Alberto (...), com suas obras sobre os minerais e sobre os seres vivos, havia dado provas de que o espírito científico começava a se reerguer. Com efeito, ele não é de se desprezar como observador objetivo. E, com suas qualidades, indica o surgimento de uma nova obra, cujos sinais perceberemos mais claramente nos seus sucessores" (Ch. Singer).

Em Alberto, podemos encontrar aquela concepção mágico-astrológica que, através dele, iria exercer uma grande influência posteriormente. Contrário à magia negra (evocadora de forças demoníacas) e à magia "judiciária" (que tende a estabelecer a influência dos astros sobre o destino humano e, portanto, a privar o homem de sua liberdade), Alberto defendia aquela *magia natural* que nos dá testemunho da infinita virtude da Causa primeira, que mantém unidas as coisas. De qualquer modo, prescindindo desses conteúdos, o importante está em algumas afirmações de princípio feitas por Alberto Magno a propósito do objeto e do método da ciência natural. Afirmações que Dijksterhuis resume do seguinte modo: "Na ciência (...), devemos investigar o que pode acontecer nas coisas naturais com base nas causas inerentes à natureza. A ciência não consiste simplesmente em crer naquilo que nos é dito, mas sim no investigar as causas das coisas naturais. Uma conclusão que está em contradição com o testemunho dos nossos sentidos não pode ser crível; um princípio que esteja em desacordo com a experiência adquirida através da percepção sensível não é um princípio, mas muito mais o contrário de um princípio. O estudo da natureza deveria ser perseguido desde as coisas individuais; o conhecimento da natureza das coisas em geral é apenas um conhecimento aproximativo. É necessário muito tempo para realizar um experimento de modo que ele não apresente defeitos sob nenhum ponto de vista: de fato, a experimentação não deveria ser efetuada somente de uma maneira, mas em todas as circunstâncias possíveis, com o objetivo de encontrar uma base segura para o trabalho. As provas baseadas na percepção sensível são as mais seguras de todas na ciência, sendo superiores ao raciocínio privado de experimentação."

7. Tomás de Aquino

7.1. A vida e as obras

Expoente entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos, Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica

e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana.

Italiano pelo lado do pai, Landolfo, conde de Aquino, e normando pelo lado da mãe, Teodora, Tomás nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio, em 1221. Teve sua educação primária na abadia de Montecassino, para onde foi levado na esperança de que contribuísse para o brilho do sobrenome da família. Com efeito, o abade de Montecassino era um poderoso feudatário. Mas, devido às contínuas guerras entre o Papa e o Imperador, a abadia foi logo reduzida a um estado de abandono desolador e de triste decadência.

Por essa razão, Tomás prosseguiu seus estudos em Nápoles, na universidade recentemente fundada por Frederico II. Foi aí que entrou em contato com a ordem dos dominicanos, muitos dos quais dedicavam-se ao estudo e ao ensino universitários. E decidiu ingressar na ordem, atraído pela nova forma de vida religiosa, aberta para as novas instâncias sociais, envolvida no debate cultural e livre de interesses mundanos. Sua decisão foi firme e, apesar da oposição da família, expressa por várias formas, tornou-se irrevogável. Discípulo de Alberto Magno em Colônia entre 1248 e 1252, logo mostrou o seu talento especulativo. Convidado pelo mestre a expor o seu ponto de vista sobre uma *quaestio* que estava sendo debatida, Tomás, que era chamado de "boi mudo" pelo comportamento reservado e silencioso, expôs o problema com tanta profundidade e limpidez que levou Alberto a exclamar: "Este moço, que nós chamamos de 'boi mudo', mugirá tão forte que se fará ouvir no mundo inteiro!"

Em 1252, quando o mestre-geral da ordem solicitou um jovem bacharel (hoje, se diria professor-assistente) para encaminhar à carreira acadêmica na Universidade de Paris, Alberto não hesitou em indicar Tomás. Assim, ele ensinou em Paris de 1252 a 1254 como *baccalaureus biblicus* e de 1254 a 1256 como *baccalaureus sententiarius*. Nada temos do seu ensino bíblico, mas, dos seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, nos resta o monumental *Scriptum in libros quattuor sententiarum*. Ademais, são desse período os opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae,* nos quais Tomás expõe os princípios metafísicos gerais em que iria inspirar suas reflexões posteriores. Superados os obstáculos interpostos pelos "mestres seculares", ele foi agraciado com o título de *magister* em teologia, juntamente com são Boaventura, obtendo uma cátedra em Paris, onde ensinou de 1256 a 1259. Remontam a esse período as *Quaestiones disputatae de veritate,* o *Comentário* ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles*.

Depois desse período parisiense, Tomás andou peregrinando (como era o costume dos mestres da ordem dominicana) pelas maiores universidades européias (Colônia, Bolonha, Roma, Ná-

poles). Pertencem a essa época as *Quaestiones disputatae de potentia*, o *Comentário* ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis.* Chamado pela segunda vez a Paris, para combater os antiaristotélicos e os averroístas, que tinham em Siger de Brabante o seu porta-voz, ele escreveu o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas* e preparou o esboço de sua obra maior, a *Summa theologiae,* iniciada em sua estada em Roma e Viterbo, continuada em Paris e depois em Nápoles, mas não concluída. A sua saúde estava em declínio. Ele chegou a dizer ao seu fiel amigo e secretário Reginaldo de Piperne, que o exortava a terminar sua obra: "Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae." E, diante da insistência de Reginaldo, repetiu: "Videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi." Dessa declaração emerge o sentido de pequenez e quase de inutilidade de sua própria obra, que um homem profundamente religioso como ele experimentava diante do mistério da morte e da esperança do encontro com Deus (S. Vanni Rovighi). Foi surpreendido pela morte aos cinqüenta e três anos, em 7 de março de 1274, no mosteiro cirterciense de Fossanova, quando viajava para Lião, para onde ia, por ordem do papa Gregório X, precisamente para participar do Concílio de Lião.

7.2. **Razão e fé, filosofia e teologia**

Na abertura da *Summa contra gentiles,* Tomás faz suas as palavras de Hilário de Poitiers: "Sei que devo a Deus, como principal dever de minha vida, que cada palavra minha e cada sentido meu falem dele." *O objeto primário de suas reflexões é Deus, não o homem ou o mundo.* Somente no contexto da revelação é que se torna possível um correto discurso sobre o homem e o mundo.

Muito se tem discutido sobre se existe ou não uma *razão* autônoma da *fé* em Tomás, ou seja, uma filosofia distinta da teologia. A resposta a essa interrogação sempre presente é que em Tomás há uma razão e uma filosofia como *preambula fidei.* A filosofia tem sua configuração e sua autonomia, mas não exaure tudo aquilo que se pode dizer ou conhecer. Assim, é preciso integrá-la a tudo o que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao homem e ao mundo. A diferença entre a filosofia e a teologia não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A diferença está no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna.

Como observa Gilson "é desconcertante que homens que sustentam que a graça pode tornar os homens moralmente melhores recusem-se a admitir que a revelação possa tornar a filosofia melhor. Também ao nível da metafísica houve entre as doutrinas de Aristóteles e Tomás a mesma continuidade que houve entre a concepção de mundo antes da encarnação de Cristo e depois dela". Portanto, a fé melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. *A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza.* E isso significa duas coisas. Primeiro, que a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina, sendo portanto necessária uma correta filosofia para ser possível uma boa teologia. Segundo, a filosofia, como *preambulum fidei,* tem sua autonomia própria, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos instrumentos e métodos da teologia.

7.3. A **teologia não substitui a filosofia**

Na *Summa contra gentiles,* falando a propósito das verdades relativas a Deus, Tomás escreve: "Há algumas verdades que superam todo poder da razão humana, como, por exemplo, a verdade de que Deus é uno e trino. Outras verdades podem ser pensadas pela razão natural, como, por exemplo, as verdades de que Deus existe, de que Deus é uno, e semelhantes." Enquanto que, em outras obras, ele expõe conjuntamente as verdades naturais e sobrenaturais, aqui os três primeiros livros são dedicados às verdades que ele considera acessíveis à razão: no primeiro livro, por exemplo, em que fala de Deus, ele não aborda a questão da Trindade; já as verdades conhecidas somente através da revelação ele as reúne no quarto livro.

É preciso partir das verdades "racionais", porque é a razão que nos une. Escreve santo Tomás: "É necessário recorrer à razão, à qual todos devem assentir." É sobre essa base que se podem obter os primeiros resultados universais, porque racionais, com base nos quais se pode depois construir um discurso de aprofundamento de caráter teológico. Discutindo com os judeus, pode-se assumir como pressuposto o *Antigo Testamento;* discutindo com os heréticos, pode-se assumir toda a *Bíblia.* Mas que pressuposto pode tornar possível a discussão com os pagãos ou gentios senão aquilo que nos assemelha, isto é, a razão?

A esse motivo, de índole apologética, devem-se acrescentar duas considerações de caráter mais geral, isto é, no sentido de que a razão constitui a nossa característica. Deixar de utilizar essa força, mesmo que em nome de uma luz superior, seria deixar de lado uma exigência primordial e natural. Ademais, existe um *corpus* filosófico que é fruto de tal exercício racional, como a

filosofia grega, cujos resultados foram apreciados e utilizados por toda a tradição cristã. Por fim, Tomás tinha a convicção de que, apesar de sua radical dependência de Deus no ser e no agir, o homem e o mundo gozam de uma relativa autonomia, sobre a qual deve-se refletir com os instrumentos da razão pura, fazendo frutificar todo o potencial cognoscitivo para responder à vocação original de "conhecer e dominar o mundo". Assim, o saber teológico nem suplanta o saber filosófico nem a fé substitui a razão, inclusive porque — e este é o último motivo — a fonte da verdade é única.

7.4. Estrutura fundamental da metafísica

Tomás expõe as linhas fundamentais da metafísica em sua obra juvenil *O ente e a essência,* onde explicita os conceitos de *ente* e de *essência,* delineando os traços característicos das pre-missas teoréticas que iriam sustentar a sua construção filosófico-teológica.

a) *O ente lógico.* O conceito fundamental é o conceito de ente, com o qual se indica qualquer coisa que exista. Ele pode ser tanto *lógico* ou puramente conceitual como *real* ou extramental. Essa distinção é da maior importância, porque significa que nem tudo o que é pensado existe realmente. O ente lógico e o ente real são duas vertentes que se precisa manter distintas. Pois bem, o ente lógico se expressa através do verbo auxiliar *ser,* conjugado em todas as formas: "A sua função é a de unir vários conceitos, sem com isso pretender que eles existam efetivamente na realidade, pelo menos do modo como são concebidos por nós. Nós usamos o verbo 'ser' para expressar conexões de conceitos, que são verdadeiras no sentido que ligam corretamente tais conceitos, mas não expressam a existência dos conceitos que ligam. Quando dizemos que 'a afirmação é contrária à negação' ou que 'a cegueira é dos olhos', estamos falando a verdade, mas esse 'é' não significa que existe a afirmação nem que existe a cegueira. Existem homens que afirmam e existem coisas sobre as quais pode-se pronunciar afirmações, mas não existem afirmações. Existem olhos privados de sua função normal, mas não existe a cegueira: a cegueira é o modo pelo qual o intelecto expressa o fato de que certos olhos não vêem" (S. Vanni Rovighi). Assim, nem tudo aquilo que é objeto do pensamento existe no modo como é pensado. Não se devem hipostatizar os conceitos acreditando que cada um deles tenha uma correspondência na realidade.

Nesse sentido, é compreensível o *realismo moderado* de Tomás, segundo o qual o caráter universal dos conceitos é fruto do poder de abstração do intelecto. O universal não é real, porque somente o indivíduo é real. Essa universalidade, porém, não está

privada de algum fundamento na realidade, da qual, com efeito, é deduzida. Elevando-se acima da experiência sensível, o intelecto alcança uma universalidade que, em parte, é expressão de sua ação de abstração e em parte é expressão da realidade.

b) *O ente real.* Toda realidade, tanto o mundo como Deus, é ente, porque tanto o mundo como Deus existem. O ente diz respeito a tudo, tanto ao mundo como a Deus, mas de modo analógico, porque Deus *é* ser, mas o mundo *tem* ser. Em Deus, o ser se identifica com sua essência, razão pela qual também é chamado "ato puro" e "ser subsistente", mas na criatura, ao contrário, se distingue da essência, no sentido de que esta não é a existência, mas tem existência, ou melhor, o ato graças ao qual não é mais lógica, mas sim real.

Esses dois conceitos tão freqüentes, de *essência* e *ato de ser (actus essendi),* são as duas pilastras do ente real. A essência indica "o que" é uma coisa, ou seja, o conjunto dos dados fundamentais pelos quais os entes — Deus, o homem, o animal, a planta — se distinguem entre si. No que se refere a Deus, a essência se identifica com o ser, mas para todo o resto significa aptidão para ser, isto é, potência de ser *("id quod potest esse").* O que significa que, se as coisas existem, não existem necessariamente, podendo inclusive não ser — e, existindo, podem perecer e não existir mais. A sua essência é a aptidão para ser e não, como em Deus, identificação como o ser. E, como a essência das criaturas não se identifica com a existência, o mundo, em seu conjunto e em cada um de seus componentes, não existe necessariamente, ou seja, é *contingente,* podendo ser ou não ser. Por fim, enquanto é contingente, o mundo, se existe, não existe por sua virtude — pois sua essência não se identifica com a existência — mas em virtude de outro, cuja essência se identifica com o ser, isto é, Deus. Esse seria o núcleo metafísico que sustentaria as provas de santo Tomás em favor da existência de Deus.

Nesse conjunto, fica evidente que, se o discurso sobre a *essência* é fundamental, mais fundamental ainda é o discurso sobre o ser, ou melhor, sobre o *ato de ser,* possuído originalmente por Deus e de forma derivada ou por *participação* pelas criaturas. Não sem razão a metafísica de Tomás foi definida como metafísica do ser ou do *actus essendi.* Com efeito, o ser é o ato que realiza a essência, que em si mesma não passa de um poder-ser. Trata-se, portanto, de uma filosofia do ser, não de uma filosofia das essências ou dos entes, mas do ser que permite às essências realizarem-se e transformarem-se em entes. Trata-se portanto de uma perspectiva inteiramente nova em relação à ontologia grega. Como reflexo disso, as perguntas mais típicas dessa filosofia não dizem respeito

às essências, mas ao *ser:* o que é o ser e por que ele existe ao invés do nada? (Não sem razão essa questão, formulada por Leibniz e Schelling, se tornaria em nossos dias o tema central da metafísica de Heidegger e também podemos encontrá-la em Wittgenstein: "Aquilo que é místico não consiste no modo como o mundo se configura, mas sim *no fato de que ele existe.")*

Sendo a metafísica do ser, a metafísica de Tomás pretende nos oferecer um fundamento do saber mais profundo do que o das essências, um fundamento que funda a realidade e a possibilidade mesma das essências. (Por isso, quando o discurso das essências entrou em crise com Galileu, o discurso de Tomás, na opinião de muitos intérpretes, conservou o seu vigor teorético, *porque, mais do que nas essências, está interessado no ser.)* Pois bem, diante desse tema do ser, parece-nos ser necessário dizer logo que ele pertence ao âmbito do mistério, do indizível, já que funda a própria possibilidade de todo discurso. Trata-se de um fundamento que não buscamos, pelo simples fato de que está sempre já presente no fato de ser dos entes, nesse milagre pelo qual aquilo que poderia não ser existe de fato. Trata-se da redescoberta da estupefação diante do mistério do ser, fazendo renascer a estupefação originária que desperta em nós quando percebemos o dom inestimável e indizível do ato graças ao qual somos tirados do nada para o ser. Esse é o primeiro e fundamental alicerce, que obscurece o problema posterior do *modo* de ser, expresso por Tomás com as dez categorias (a substância e os nove acidentes), que são tentativas de descrever todos os possíveis *modos* de ser.

Tal filosofia é otimista, porque descobre um sentido profundo no fundo daquilo que existe; é uma filosofia do concreto, já que o ser é o ato graças ao qual as essências existem de fato. Mas também é a filosofia do crente, porque só o crente pode lançar as essências à discussão e captar o ato básico e positivo graças ao qual existe algo ao invés de nada. Mas esse discurso nos leva a falar das conotações do ser ou transcendentais (uno, verdadeiro e bom).

7.5. **Os transcendentais: uno, verdadeiro e bom**

A noção de "transcendental" implica a identificação total de "uno", "verdadeiro" e "bom" com o ser, no sentido em que são inseparáveis dele, a ponto de converterem-se totalmente entre si. De modo que dizer que o uno, o verdadeiro e o bom são os transcendentais do ser significa dizer que o ser é uno, verdadeiro e bom.

1) *A unidade do ente (omne ens est unum).* Dizer que o ser é uno significa dizer que ele é intrinsecamente não contraditório, não sendo dividido, embora seja participável. Aliás, a unidade depende do grau de ser, no sentido de que, quanto maior é o grau de ser que

se possui, maior é a unidade. A unidade de um monte de pedras é menor do que a unidade de Pedro ou de Paulo, porque o ser possuído por um e por outro é diferente. A filosofia de Tomás não é filosofia da unidade, mas sim filosofia do ser e, conseqüentemente, da unidade. O ser é o fundamento da unidade: a unidade de Deus é diferente da unidade de Pedro e esta da unidade de uma pedra, precisamente por causa dos diversos graus de ser: a unidade de Deus é a unidade da simplicidade, porque o ser é total; a unidade de Pedro é a unidade da composição (essência + *actus essendi);* a unidade da pedra é essa mesma, só que em grau inferior. A unidade transcendental não é identificável com a unidade numérica: a primeira diz respeito a todo ente, ao passo que a segunda só aos entes quantitativos, isto é, aqueles entes que, de posse da quantidade ou matéria, são mensuráveis. A unidade transcendental pertence ao âmbito da metafísica, ao passo que a unidade numérica, ao âmbito da matemática.

2) *A verdade do ente (omne ens est verum).* O verdadeiro é transcendental do ente no sentido de que todo ente é inteligível, racional. Nesse ponto, deve-se destacar que, no livro VI da *Metafísica,* à pergunta de se a metafísica deve tratar da verdade, Aristóteles responde de forma negativa. E a razão é a seguinte: a metafísica trata do ser real e não da verdade, que não está nas coisas, mas sim na mente, ou melhor, no juízo do intelecto, que compõe e decompõe os conceitos e os liga entre si. Mais do que na metafísica, o lugar para se tratar da verdade é a *lógica,* já que a verdade está no pensamento e não na realidade.

Tomás, embora dando o devido espaço à lógica e à abordagem de seus princípios fundamentais *(princípio de identidade, princípio da não-contradição, princípio do terceiro excluído* e anexos a eles relativos), considera que a metafísica também deve tratar da verdade, pelo fato de que o mundo e as criaturas individualmente são expressão do projeto divino, são fruto do pensamento de Deus. Assim, quando ele afirma que todo ente é verdadeiro, está querendo dizer que todo ente é expressão do arquiteto supremo que, ao criar, pretendeu realizar um projeto preciso. E essa é a *verdade ontológica,* isto é, a adequação de um ente, de todo ente, ao intelecto divino *("adaequatio rei ad intellectum").* A verdade ontológica deve ser distinguida da *verdade lógica* ou verdade humana, que é ou deve tender a ser adequação do nosso intelecto às coisas *("adaequatio intellectus nostri ad rem").*

O que se disse sobre a unidade vale também para a verdade ontológica. A verdade do ente depende do grau de ser que ele possui. Deus é a suma verdade porque é o sumo ser. Os entes finitos são

mais ou menos verdadeiros com base no grau de ser ou de participação no ser divino. Todos os entes, porém, são verdadeiros, porque cada qual ao seu modo expressa um projeto, tem uma razão de ser, apresenta uma vocação: alguns são necessariamente fiéis a tal vocação; outros, dotados de inteligência e vontade, podem ser fiéis ou trair tal vocação, que, no entanto, permanece inscrita em sua essência ou natureza, como uma espécie de permanente e inevitável lembrete.

c) *A bondade do ser (omne ens est bonum).* Embora não se possa considerá-la a tese fundamental, essa certamente é a tese que qualifica a metafísica de Tomás como cristã. Tudo aquilo que existe, todo ente, é bom, porque é fruto e expressão da bondade suprema e livremente difundida de Deus. Assim como uma idéia musical não pode ser expressa através de um único som, pela riqueza e a pobreza deste, da mesma forma a suprema bondade de Deus não pode se revelar através de uma única criatura. Com suas infinitas maravilhas, o mundo é uma primeira tentativa de expressar tal bondade. Assim, todas as coisas, singularmente e em seu conjunto, são boas, porque possuem um grau de ser e de perfeição: *"Omne ens est bonum quia omne ens est ens."* O cristão não pode ser pessimista. Ele é radicalmente otimista. E a estupefação admirada diante do criado reflete atitude ainda mais radical, precisamente a atitude de quem se sente partícipe da bondade de Deus e sente-se orgulhoso de descobrir tal dependência, que exalta e não humilha.

Mas, se todo ente é bom porque, ao seu modo, todo ente é uma perfeição, da mesma forma todo ente é bom porque é objeto de uma vontade ou, em geral, de uma apetência ou desejo: *"Bonum est quod omnia appetunt"*, ou seja, a bondade implica o desejo de tal perfeição. As coisas são boas porque assim foram queridas por Deus de forma geradora — Deus cria amando — e pelo homem de forma derivada: o homem ama as coisas porque são boas. Partindo da perspectiva do bem enquanto algo por nós desejado, Tomás distingue o *bem honesto,* que é bem desejado por si mesmo; o *bem útil,* que é o bem desejado como meio para conseguir alguma outra coisa; o *bem deleitável,* que é o bem desejado pelo prazer que oferece. A essa altura, é óbvio que o bem honesto e deleitável é Deus e que os outros bens são tais tendo em vista os fins a que devem conduzir.

7.6. A analogia do ser

No livro IV da *Metafísica,* Aristóteles escreve que se identifica o ente nas coisas de modo múltiplo e diverso, mas sempre tendo por referência um ente privilegiado, uma essência particular, não equivocamente, mas como se atribui o "ser sadio" ao ser vivo, à

medicina que é sua causa e à cor do rosto que é seu efeito. Da mesma forma ocorre com o ser: são seres a substância e os acidentes, mas a substância de modo particular, principal, primeiro e privilegiado e os acidentes somente enquanto modificações secundárias da substância. Disso tudo, evidencia-se que Aristóteles se interessa pela razão horizontal dos seres entre si e fala da analogia em relação à substância e aos acidentes. Já Tomás de Aquino, embora estabelecendo a posição de que o ser diz respeito aos entes finitos, se interessa mais pela relação entre Deus e o mundo, diferentemente de Aristóteles. Este se move em direção horizontal, Tomás em direção vertical. E, a esse propósito, fala da analogia que, além de esclarecer a relação entre os entes finitos, precisa a relação entre Deus e as criaturas, entre o infinito e o finito.

À medida que participam do ser de Deus, as criaturas em parte se assemelham a ele, mas em parte não. Não há *identidade* entre Deus e as criaturas, mas também não há *equivocidade,* pois sua imagem está refletida no mundo. Assim, há entre Deus e as criaturas uma relação de semelhança e dessemelhança ou, ainda, uma relação de *analogia,* no sentido de que aquilo que se fala das criaturas pode se falar de Deus, mas não do mesmo modo nem com a mesma intensidade.

O fundamento metafísico da analogia está no fato de que causando a causa transmite-se a si mesma, de certo modo. A semelhança não é uma qualidade adicional, mas sim co-essencial à natureza do efeito, do qual nada mais é do que o sinal externo. Quem recorda as implicações de ser e suas propriedades não se surpreenderá diante da observação de que o mundo é sacro, porque sua relação de dependência a Deus está inscrita no seu próprio ser.

Assim como é bastante vivo o sentido de semelhança, também é muito vivo o sentido de dessemelhança entre criador e criaturas. Estabelece-se aqui o sentido da *transcendência de Deus* e, portanto, o *sentido da teologia negativa.* Se é certo que conhecemos alguma coisa de Deus, também é certo que esse nosso conhecimento, tal como é formulado por nós, não reflete a natureza de Deus: "Deus non habet essentiam, quia essentia sua non est aliud quam suum esse." Se Deus não tem nenhuma essência, porque esta se identifica com o ser, e se todo o nosso conhecimento é uma tentativa para precisar a sua natureza, então podemos compreender por que a teologia negativa é superior à teologia positiva: nós sabemos mais aquilo que Deus não é do que aquilo que Deus é. Por isso, na opinião de alguns, a analogia está mais próxima da equivocidade do que da univocidade. Fazendo eco a um agudo intérprete do pensamento de Tomás, podemos dizer: "Os entes participam do ser, o que significa que o seu ser não é o Ser. A diferença é a própria participação: os muitos são 'outros' do Uno,

não algo fora do Uno. Graças à diferença, o Ser e os entes estão ao mesmo tempo na mais estreita relação de pertença e na máxima distância: participar é ter junto, mas é ao mesmo tempo não-ser o ato e a perfeição de que se participa, justamente porque só se participa" (C. Fabro).

7.7. Os cinco caminhos para provar a existência de Deus

No contexto das linhas metafísicas expostas, não será difícil captar o valor das *cinco provas* ou *caminhos* através dos quais Tomás alcança a única meta, Deus, no qual tudo se unifica e adquire luz e coerência. Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem psicológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori,* isto é, *partindo dos efeitos e do mundo.* Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem psicológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor. O ponto de partida de cada caminho, de quando em vez, é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica, que Tomás utiliza com confiança em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica. Mas a força probatória dos argumentos em particular é toda e sempre de *índole metafísica* — e assim pretende permanecer em situações científicas diversas.

a) *O caminho da mutação.* Escreve Tomás na *Summa Theologiae:* "O primeiro caminho, que é o mais evidente, é aquele que parte da mutação. Com efeito, é certo e sabido pelos sentidos que algumas coisas sofrem mutações neste mundo. Ora, tudo aquilo que muda é movido por outros, já que uma coisa não muda se não for em potência aquilo no qual se conclui a mutação, ao passo que, ao contrário, sendo em ato, move (ou seja, provoca mutação). Com efeito, mover quer dizer levar da potência ao ato. Ora, uma coisa não pode ser levada a ato senão em virtude de um ente que já seja em ato: por exemplo, aquilo que é quente em ato, como o fogo, torna quente a madeira, que é quente em potência, e assim a muda e altera. Mas não é possível que a mesma coisa seja ao mesmo tempo ato e potência sob o mesmo aspecto. Ela só pode sê-lo sob aspectos diversos: aquilo que é quente em ato não pode sê-lo também em potência, mas é, ao mesmo tempo, frio em potência. Assim, é impossível que, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, um ente seja origem e sujeito de mutação *(movens et motum),* ou seja, mude-se a si mesmo. Portanto, tudo aquilo que muda deve ser movido por outros."

Esse é o caminho da mudança, considerado o primeiro e mais manifesto, para chegar ao primeiro Motor. Nas outras formulações, seguindo bem de perto a Aristóteles, Tomás se detém nos diversos modos pelos quais um ente pode se mover; nesta formulação mais madura, porém, *o aspecto cosmológico é secundário,* emergindo com força o *aspecto metafísico.* O movimento é analisado como *passagem da potência ao ato,* passagem que não pode ser efetuada por aquilo que se move, porque, se se move, isso significa que é movido e é movido por outro, ou seja, por quem é em ato, sendo portanto capaz de operar a passagem da potência ao ato. O princípio *"omne quod movetur ab alio movetur"* é universal, devendo portanto ser aplicado a tudo aquilo que, de algum modo, se move. Em virtude de tal princípio, se deveria compreender como é frágil a objeção segundo a qual o mundo pode se explicar sem recorrer a Deus, porque os fatos naturais se explicariam com a natureza e as ações humanas com a razão e a vontade. Tal explicação é insuficiente porque recorre a realidades mutáveis, mas "tudo aquilo que é mutável e defectível deve ser reconduzido a um princípio imutável e necessário". Mas eis uma objeção: não se poderia recorrer a uma série infinita de motores e coisas movidas? Não, porque o processo ao infinito ou circular desloca o problema e não o explica, ou seja, não encontra a razão última da mutação. Portanto, é necessário afirmar a existência de um *"primum movens quod in nullo moveatur"*, isto é, a existência de um imutável. E esse imutável é o que todos chamam Deus.

b) *O caminho da causalidade eficiente.* "O segundo caminho parte da natureza da causa eficiente. No mundo das coisas sensíveis, nos defrontamos com a existência de uma ordem de causas eficientes. Não é caso conhecido (e, na verdade, é impossível) de uma coisa que seja a causa eficiente de si mesma, porque para tanto deveria ser anterior a si mesma, o que é impossível. Ora, não é possível ir ao infinito na série das causas eficientes, porque em todas as causas eficientes ordenadas a primeira é a causa das causas intermediárias e as intermediárias são as causas das últimas, podendo as causas intermediárias ser várias ou uma só. Ora, anular a causa significa anular o efeito. Por isso, se não houver uma causa primeira entre as causas eficientes, não haverá nem causa intermediária nem causa última. Mas, se fosse possível ir ao infinito nas causas eficientes, não haveria causa eficiente primeira, nem efeito último, nem causas eficientes intermediárias, o que, evidentemente, é falso. Por isso, é necessário admitir uma causa eficiente, à qual todos dão o nome de Deus."

À primeira vista, o argumento parece subentender o universo de esferas concêntricas que é típico do pensamento antigo. Com efeito, nessa visão, a causalidade eficiente exercida ao nível de uma

das esferas se justifica pela causalidade eficiente da esfera imediatamente superior; ademais, o número de esferas intermediárias não pode ser infinito, porque, se assim fosse, não haveria a primeira causa eficiente e, conseqüentemente, não haveria causas intermediárias nem efeitos últimos, o que é falso. Entretanto, quando afirma que não importa "que as causas intermediárias sejam várias ou uma só", Tomás dá a entender que não quer ligar a validade dessa prova à cosmologia antiga. Sua prova tem um *valor metafísico,* não físico. Com efeito, ele pretende achar a razão da existência da causalidade eficiente no mundo. E isso é impossível enquanto não se chega a *uma causa eficiente primeira,* isto é, uma causa que produz e não é produzida. O argumento, portanto, se baseia em dois elementos: por um lado, todas as causas eficientes causadas por outras causas eficientes; por outro lado, a causa eficiente incausada, que é a causa de todas as outras causas. No fundo, trata-se de responder a esta interrogação: como é possível que alguns entes sejam causas de outros entes? Indagar sobre essa possibilidade significa chegar a uma causa primeira incausada, que, se existe, identifica-se com aquele ser que chamamos Deus.

c) O *caminho da contingência.* O terceiro caminho deriva da possibilidade, desenvolvendo-se da forma como exporemos. Na natureza, encontramos coisas que têm a possibilidade de ser e não ser, pois constatamos que se geram e se corrompem e, conseqüentemente, lhes é possível tanto o ser como o não ser. Mas é impossível que existam sempre, pois aquilo que pode não ser em algum tempo não o é. Por isso, se tudo pudesse não ser, em algum tempo não haveria nada de existente. Ora, se isso fosse verdade, também nesse caso não haveria nada de existente, pois aquilo que não existe só começa a existir por meio de alguma coisa que já existe. Por isso, se em algum tempo não tivesse havido nada de existente, teria sido impossível para qualquer coisa começar a existir e, assim, também nesse caso, nada existiria, o que é absurdo. Por isso, nem todos os entes são puramente possíveis, devendo necessariamente haver alguma coisa cuja existência é necessária. Mas toda coisa necessária tem a sua necessidade causada por outra — ou não. Ora, é impossível ir ao infinito nas coisas necessárias, que têm sua existência causada por alguma outra coisa, como já foi demonstrado a respeito das causas eficientes. Por isso, não podemos deixar de admitir a existência de algum ente que tenha em si mesmo a sua própria necessidade, não a recebendo de qualquer outro, mas que causa em outras coisas a sua necessidade. E a isso todos os homens chamam Deus."

Esse argumento parte da constatação de que se as criaturas já que nascem, crescem e morrem, são contingentes e, portanto, possíveis, isto é, não possuem o ser em virtude de sua essência. Elas

existem mas não necessariamente, porque também podem não ser e houve um tempo em que não eram. Assim, sendo contingentes, as criaturas são possíveis. Como exemplificar a passagem da possibilidade à existência atual e, portanto, àquele grau de ser ou necessidade que de fato possuem? Se tudo fosse possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria. Se quisermos explicar a existência atual dos entes, isto é, a passagem do estado possível ao estado atual, é preciso admitir uma causa que não foi e não é de modo algum contingente ou possível, porque é sempre em ato. E essa causa se chama Deus.

d) *O caminho dos graus de perfeição.* "O quarto caminho diz respeito à gradação que se pode encontrar nas coisas. Entre os entes, há os mais e os menos bons, verdadeiros, nobres e semelhantes. Mas 'mais' ou 'menos' são predicados de coisas diversas, que se assemelham de modo diverso a algo que é o máximo, como se diz que uma coisa é mais quente quando mais de perto se assemelha àquilo que é quentíssimo. Dessa forma, existe algo que é verdadeiro, nobre e bom em grau máximo e, conseqüentemente, algo que, em grau máximo, é ser, já que aquilo que é máximo na verdade é máximo também no ser, como está escrito na *Metafísica*. Ora, o máximo em cada gênero é a causa de tudo naquele gênero: por exemplo, o fogo, que é máximo no calor, é causa de todas as coisas quentes, como está dito no mesmo livro. Por isso, deve haver algo que, para todos os entes, é a causa do seu ser, de sua bondade e de toda outra perfeição. E isso é chamado Deus."

Também esse caminho parte da constatação empírica, *metafisicamente interpretada,* relativa à gradação dos entes, segundo a qual o ser é participado e expresso diversamente. Há um mais ou um menos ao nível do ser e, conseqüentemente — recorde-se o que já se disse a propósito dos transcendentais —, ao nível de bondade, de unidade e de verdade. Quanto mais ser um ente tiver, tanto mais é uno, verdadeiro e bom. Ora, constatada essa gradação, passa-se à explicação, afirmando que as coisas mais ou menos verdadeiras, boas etc., o são em relação a um ser absolutamente uno, verdadeiro e bom, que possui o ser de modo absoluto. Esta é a razão da passagem: se os entes têm um grau diverso de ser, isso significa que tal fato não lhes deriva em virtude de suas respectivas essências, caso em que seriam sumamente perfeitos. E, se não deriva de suas respectivas essências, isso significa que o receberam de um ser que dá sem receber, que permite a participação sem ser partícipe, porque é fonte de tudo aquilo que existe de algum modo.

e) O *caminho do finalismo.* "O quinto caminho deriva do governo do mundo. Nós podemos ver que as coisas que carecem de

conhecimento, como os corpos naturais, agem em função de um fim. E isso é evidente pelo fato de que sempre ou quase sempre agem do mesmo modo, de forma a obter os melhores resultados. Portanto, está claro que não alcançam o seu fim por acaso, mas por intenção. Ora, tudo aquilo que não tem conhecimento não pode se mover em direção a um fim, a menos que seja dirigido por algum ente dotado de conhecimento e inteligência, como a flecha é dirigida pelo arqueiro. Por isso, existe algum ser inteligente que dirige todas as coisas naturais para o seu fim. E esse ser nós chamamos Deus."

Também este último caminho parte da constatação de que as coisas ou algumas delas agem e operam como se tendessem para um fim. Dizendo que alguns corpos naturais agem sempre ou quase sempre do mesmo modo, Tomás quer destacar duas coisas. A primeira é que ele não parte da finalidade de todo o universo (quando muito, apenas a aborda) e não pressupõe uma concepção mecanicista da natureza, na qual Deus interviria, juntando pedaços indiferentes para constituir o seu relógio. A finalidade constatada diz respeito a *algumas* coisas, coisas que têm em si um princípio de unidade e finalidade. E a segunda é que as exceções devidas ao acaso não reduzem a validade desse ponto de partida.

Ora, se o agir em função de um fim constitui um *certo modo* de ser, pergunta-se qual será a causa dessa regularidade, ordem e finalidade constatáveis em alguns entes. Tal causa não pode ser identificada com os próprios entes, visto que eles são privados de conhecimento (*cognitione carent*) e, nesse caso, é necessário o conhecimento do fim. Desse modo, é preciso remontar a um Ordenador, dotado de conhecimento e em condições de dar ser aos entes daquele modo específico no qual de fato eles operam.

7.8. *Lex aeterna, lex naturalis, lex humana* e *lex divina*

Para Tomás, o homem é *natureza racional*, isto é, um ser capaz de conhecer: *"Ratio est potissima hominis natura."* E é justamente essa concepção de homem que encontramos na base da *ética* e da *política* do Aquinense. Antes de mais nada, o homem conhece o fim ao qual cada coisa tende por natureza e conhece uma ordem das coisas no cume da qual está *Deus como Bem supremo.* Naturalmente, se o intelecto pudesse oferecer a visão beatífica de Deus, a vontade humana não poderia deixar de querê-la. Mas, aqui embaixo, isso não é possível. Na vida terrena, o intelecto só conhece o bem e o mal de coisas e ações que não são Deus. Assim, a vontade é livre para querê-los ou não querê-los. Esse é o sentido da *ratio causa libertatis.* E é exatamente no *livre-arbítrio*, na liberdade do homem (que não é de forma alguma reduzida pela presciência de Deus, que prevê aquilo que é necessário e aquilo que propriamente

será livre, isto é, devido unicamente à liberdade humana), que Tomás vê a raiz do *mal*, concebido, como em Agostinho, como falta do bem. "Por sua própria natureza, o homem tem o livre-arbítrio": ele não se dirige para um fim, como a flecha lançada pelo arqueiro, mas sim se *dirige livremente* para um fim. E, como há nele um *habitus* natural de captar os princípios do conhecimento, também há sempre nele uma disposição ou *habitus* natural — a *sindérese* — que o leva a compreender aqueles princípios que guiam as boas ações. Mas compreender ainda não significa agir. E o homem, justamente porque é livre, peca quando se afasta deliberadamente e infringe aquelas leis universais que a razão lhe dá a conhecer e a lei de Deus lhe revela.

Tomás distingue três tipos de leis: a *lex aeterna*, a *lex naturalis* e a *lex humana*. E acima delas coloca a *lex divina*, ou seja, a lei revelada por Deus. A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo inteiro, através da qual a sabedoria divina dirige todas as coisas para o seu fim. É o plano da Providência conhecido unicamente de Deus e dos bem-aventurados. Entretanto, há uma parte dessa lei eterna da qual, como natureza racional, o homem é partícipe. E tal *partecipatio legis aeternae in rationali creatura* se chama *lei natural*.

Em suma, enquanto seres racionais, os homens conhecem a lei natural, cujo núcleo essencial está no preceito de que "deve-se fazer o bem e evitar o mal". Para o homem, como para todo ente, a sua própria conservação é um bem. Para o homem, como para todo animal, é bem seguir os ensinamentos universais da natureza: união do macho e da fêmea, proteção e crescimento dos filhotes etc. Para o homem, enquanto ser racional, é bem conhecer a verdade, viver em sociedade etc. Entretanto, mais do que na especificação do que é o *bonum* e do que é o *malum*, "santo Tomás (...) vê a lei natural principalmente como a *forma* pela qual o homem deve querer para que a sua vontade e a conseqüente ação estejam em conformidade com a lei natural e, portanto, moral. E essa forma é a da racionalidade: a lei natural diz respeito àquilo a que o homem é levado pela natureza e 'é próprio do homem ser levado a agir segundo a razão' " (G. Fassò).

7.9. **Direito natural e direito positivo**

Estreitamente ligada à *lex naturalis*, Tomás coloca a *lex humana*. Trata-se da lei jurídica, isto é, o *direito positivo*, a *lei feita pelo homem*. E os homens, que são sociáveis por natureza, fazem as leis jurídicas para dissuadir os indivíduos do mal. E, como toda lei é *"aliquid pertinens ad rationem"* (já que cabe à razão estabelecer os meios para os fins e ver a ordem dos fins), a *lex humana* é

a ordem promulgada pela coletividade *(multitudo)* ou por quem tem a responsabilidade pela comunidade *(ab eo qui curam communitatis habet)* tendo em vista o bem *comum.* Portanto, em uma situação histórica diferente, "diversamente de Agostinho, que considerava o Estado e suas leis somente como uma necessidade histórica, dependente do pecado original e da corrupção que ele trouxe para a natureza humana, Tomás, que nesse ponto segue Aristóteles, considera o Estado como uma necessidade natural, quer dizer, uma necessidade que deriva da natureza do homem enquanto homem" (S. Vanni Rovighi).

Entretanto, como acenamos acima, as leis feitas pelo homem se baseiam na lei natural. Com efeito, na opinião de Tomás, *a lei humana deriva da lei natural de dois modos:* por dedução, isto é, *"per modum conclusionum"*, ou por especificação de normas mais gerais, isto é, *"per modum determinationis"*. No primeiro caso, temos o *jus gentium,* no segundo o *jus civile.* Assim, a proibição do homicídio é parte do *jus gentium,* mas o tipo de pena que deve ser reservada ao homicida é parte do *jus civile,* pois se trata da aplicação histórica e social de uma lei natural especificada e fixada pelo *jus gentium.* Sendo *derivados logicamente* da *lex naturalis,* os preceitos do *jus gentium* podem ser conhecidos indepedentemente de uma pesquisa histórica sobre os diversos tipos de sociedade, ao passo que, evidentemente, o mesmo não vale para os preceitos do *jus civile.*

Se os preceitos da lei humana ou positiva são derivados da lei natural, eles são conhecidos pela razão e estão presentes no conhecimento. Desse modo, a sociedade poderia até não fixá-los na lei humana ou jurídica. Entretanto, nós os encontramos estabelecidos no direito. E isso se dá porque existem "pessoas propensas aos vícios e neles obstinadas, que dificilmente podem ser guiadas pela persuasão. Assim, faz-se necessário que sejam obrigadas pela força e o temor a evitar o mal, para que, abstendo-se de fazer o mal pelo menos por esse motivo, deixem os outros em paz e, finalmente, por esse hábito de evitar o mal, sejam levados a fazer voluntariamente aquilo que antes só faziam por medo, tornando-se assim virtuosos". A coerção exercida pela lei humana, portanto, tem a função de tornar possível a convivência pacífica entre os homens, embora para santo Tomás ela tenha também uma *função pedagógica.* A lei humana, portanto, pressupõe homens imperfeitos. E, como ela não reprime todos os vícios, mas somente aqueles "que prejudicam os outros" e que, como "os homicídios, os furtos etc.", "ameaçam a conservação da sociedade humana", da mesma forma "não se precisa ordenar todos os atos virtuosos, mas somente aqueles que são necessários ao bem comum".

Se a derivação da lei natural é essencial para a lei humana, então fica evidente que, quando uma lei humana contradiz a lei natural, nesse caso *ela não existe como lei*. Essa é a razão pela qual a lei deve ser *justa*. A exemplo de Agostinho, também para Tomás "não parece que possa haver lei se ela não for justa". Agostinho se perguntava: *"Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?"* E Tomás sustenta que uma lei só é tal à medida que for justa. Se uma lei positiva estivesse em desacordo com a lei natural, então ela "não seria mais uma lei, mas uma corrupção da lei". A lei deve ser justa. Os autores aos quais santo Tomás se refere para desenvolver a sua teoria da justiça são Aristóteles e Cícero. No *Digesto,* a justiça é definida como "vontade perpétua e constante de atribuir a cada um o seu direito". Tomás faz sua essa definição e a corrige do seguinte modo: a justiça é "a disposição *(habitus)* do espírito pela qual, com constante e perpétua vontade, se atribui a cada qual o seu direito". A justiça pode ser dividida em *comutativa* (a que se tem no intercâmbio entre duas pessoas) e *distributiva* (a que faz com que, na comunidade, se distribua aos indivíduos, de modo proporcional, aquilo que é comum).

Portanto, se a lei humana não concorda com a lei natural, ela não é lei, mas corrupção da lei. Essa idéia de Tomás teve uma enorme influência, sendo freqüentemente invocada para impugnar leis jurídicas consideradas em contradição com aquilo que aqueles que impugnam tal lei consideram *direito natural.* Para Tomás, a lei humana é *moralmente válida* quando deriva da lei natural. Na opinião de santo Tomás, as leis jurídicas injustas são "mais violência do que leis". Entretanto, considera ele, tais leis podem até ser obrigatórias, mas somente onde seja necessário "evitar escândalo ou desordem". Em todo caso, porém, é preciso *sempre* desobedecer à lei injusta se ela for contra a lei divina positiva, impondo a idolatria, por exemplo. E se justifica também a rebelião contra o tirano. Para Tomás, é lícito rebelar-se contra o tirano, com a condição de que a rebelião não ocasione para os súditos males piores e maiores do que a própria tirania. Na opinião do Aquinense, a monarquia é o melhor tipo de governo, porque assegura melhor a ordem e a unidade do Estado. E o pior tipo de governo é precisamente a tirania, já que uma força que atua por meio do mal é mais eficaz e, portanto, mais danosa, quando está unida (como na tirania): "A força de quem governa injustamente realiza o mal para a comunidade quando distorce em seu proveito particular aquilo que deveria ser o bem comum de todos. Desse modo, como, em um governo justo, quanto mais unitário é o comando tanto mais vantajoso é o governo (...), assim, ao contrário, será em um governo injusto: isto é, quanto mais o comando for unitário, tanto mais o governo será nocivo."

O Estado pode encaminhar os homens para o bem comum e pode favorecer algumas virtudes, mas não permite ao homem alcançar o seu fim último, que é sobrenatural. Em suma, a lei natural e as leis positivas servem aos fins terrenos do homem. Mas o homem tem um fim sobrenatural, que é precisamente a bem-aventurança eterna. E a *lex naturalis* e a *lex humana* não são suficientes para conduzir o homem a esse fim. Para tanto, é necessária uma lei sobrenatural: trata-se da *lex divina,* isto é, a lei revelada, a lei *positiva* de Deus que encontramos no Evangelho, que é a guia para se alcançar a bem-aventurança e que, ademais, preenche as lacunas e imperfeições das leis humanas.

Assim, para concluir, "a lei natural, que é também fonte da lei humana, é, em conformidade com o ensinamento clássico, razão: razão natural. O critério graças ao qual o homem distingue o bem do mal e que lhe serve de guia e norma para as suas ações é a *sua* razão" (G. Fassò). Assim, embora o homem possa alcançar o seu fim último somente seguindo a *lex divina,* é a razão que reconhece a *lex naturalis.* E esta não é, como em Ulpiano, "aquilo que a natureza ensinou aos seres animados". Diz Tomás: "Isto é *instinto* natural, não *direito* natural." A *lex naturalis* também não consiste, como para Graciano, nas normas "contidas na lei e no Evangelho". Essas normas, afirma Tomás, são a *lex divina,* a lei revelada, ao passo que o direito natural é objeto da razão humana.

7.10. **A fé, guia da razão**

"Não há mais que um Deus e esse Deus é o ser: essa é a pedra angular da filosofia cristã — e não foi erigida por Platão nem por Aristóteles, mas por Moisés" (E. Gilson). Deus é o ser supremo e perfeito, o ser verdadeiro. Todo o resto é fruto do seu ato criativo, livre e consciente. Essas são as duas teses aceitas por fé, que cumprem a função de *guias do discurso racional,* ou melhor, esse é *o metro de avaliação com que Tomás examina qualquer outro discurso filosófico e se aproxima de Aristóteles* para repropor suas teses mais qualificadas. Para Tomás, "quando (...) uma proposição filosófica obtida através do raciocínio contradiz uma afirmação de fé, pode-se sem dúvida concluir que o erro está do lado da filosofia" (M. dal Pra).

Foi tão relevante o peso dessas teses na elaboração da metafísica e das provas da existência de Deus que chegou a levar não poucos estudiosos a falarem de *filosofia cristã* e não simplesmente de "filosofia". É isso que é compreensível se considerarmos que todos os problemas propostos pela filosofia grega se modificam no quadro dessas duas afirmações — Deus como ser supremo e como criador. Enquanto que, no contexto tomista, Deus é fonte do

ser, de *todo* o ser, no contexto grego Deus é aquele que dá *forma* ao mundo, moldando uma matéria preexistente (Platão), ou então que dá origem ao cosmos, atraindo-o com a sua própria perfeição (Aristóteles). O Deus dos filósofos gregos não dá o ser, mas apenas *um certo modo de ser.* Deus não é o ser total, mas parcial, porque a matéria também existe desde a eternidade e é independente dele. Já Tomás não está tão interessado nas formas e sim *no ser que se concretiza através das formas, graças ao ato criativo de Deus. Além da forma dos seres, Deus também é o criador do ser dos seres.* Desse modo, as provas cosmológicas, que parecem tomadas em peso de Aristóteles, de certo modo mudam de fisionomia, no sentido de que, mais do que motor primeiro, Deus é ato puro — e essas provas, mais do que ao primeiro motor, levam ao primeiro ser. Antes de ser motor, Deus é *criador* e move quando cria. As provas não são físicas, mas físico-metafísicas, por causa da relação primária e básica constituída pelo *ato criador.*

Se o discurso ao nível do ser mostra a profundidade da relação dos seres com o ser supremo, o discurso sobre o ato criador mostra a *nova perspectiva* com a qual Tomás interpreta o mundo. Como Deus é fonte de *todo o ser,* nada escapa à sua ação, nem mesmo a última determinação individual. Mas só se pode dizer que cada coisa tem um significado e uma vocação se cada realidade, enquanto existente, é por ele conhecida e querida.

Os antigos problemas encontram-se no quadro dessas duas teses fundamentais, mas aprofundados e renovados. Se Deus é o ser supremo e criador, então as criaturas também são seres. Elas, porém, *não são o ser,* mas *têm o ser através do ato causal que, além das formas dos entes, também determina o ser dos entes.* Tomada de empréstimo de Aristóteles, a noção de causalidade assume sob a pena de Tomás um novo significado, porque não tem por objeto as formas, mas sim o ser dos entes. Além disso, se Deus é o ser supremo e o ser por essência, como conceber criaturas fora dele? A essa pergunta, Tomás responde com a doutrina da *analogia,* extraída de Aristóteles, mas com uma nova valência, porque explica a similitude e a dessemelhança entre o ser supremo e o ser parcial. A essa categoria agrega-se uma outra noção, a de *participação,* que esclarece ulteriormente como é possível haver outros seres fora de Deus. Esses seres nada mais são do que "participação" no ser divino: *Deus é o ser por essência, as criaturas por participação.* Tal conceito implica em amor, liberdade e consciência, através do que Deus transmite o seu ser fora de si. O Deus de Aristóteles atrai para si as coisas como causa final, coisas que, porém, não foram criadas por ele; já o Deus de Tomás atrai para si as criaturas, que criou por amor, encerrando o ciclo de amor aberto com o ato criador.

Mas poderá Deus criar para a sua glória sendo ela inalterável, porque não pode crescer nem diminuir? Deus cria outros seres para que desfrutem de sua glória, como ele próprio a desfruta. Não é por si mesmo, portanto, mas sim para nós que Deus difunde a sua glória: não é para ganhá-la, porque já a possui; nem para aumentá-la, porque já é perfeita — mas sim para transmiti-la. O Deus de Tomás é o Deus do amor, sendo portanto criador e provedor, não ficando encerrado no círculo de seus pensamentos, como o Deus de Aristóteles.

Nesse contexto, o problema do mal assume outras conotações. Se Deus não existe, então o bem não se explica. Mas, se Deus existe, de onde vem o mal? Para a filosofia antiga, como o ser é bem, o mal é o não-ser, a matéria que se rebela contra a forma ou contra a ação plasmadora do demiurgo (Platão). E a matéria que é princípio do mal nasce de uma fonte distinta da do bem. Já Tomás, para quem tudo provém de Deus, coloca o problema do mal (físico e moral) em um contexto diferente. Sua raiz se encontra na contingência do ser finito, que explica as mutações e a morte, bem como a liberdade da criatura racional, que pode não reconhecer sua dependência de Deus. O mal moral não é causado pelo corpo. Não é o corpo que faz o espírito pecar, mas o espírito que faz pecar o corpo. O mal moral não significa diminuir o papel da racionalidade, como para os filósofos gregos, não se identificando com o erro. O mal é desobediência a Deus, é rejeição da dependência fundamental em relação ao Criador. A raiz do mal está na liberdade.

O problema da matéria e de suas implicações tem um significado diferente para Tomás. A matéria diz respeito à composição das coisas, ao princípio da individualização, à relação com o mundo espiritual, mas separada daquele fundo tenebroso e nevoento típico do mundo grego e, sobretudo, separada daquela tendência dualista e pessimista própria do mundo grego. Para Tomás, o corpo é tão sagrado quanto a alma. Exaltando a divindade da alma, Platão reduziu o corpo a uma prisão transitória e a unidade entre corpo e alma a um fato acidental. Já Aristóteles acentuou de tal forma a unidade entre corpo e alma a ponto de depois ter que retornar a teses platônicas para explicar a imortalidade da alma (o intelecto separado). Tomás, no entanto, sem desconhecer a substancialidade dos componentes da unidade, é a esta que persegue. É a unidade que precisa ser salvaguardada. É o homem individual que pensa, não a alma; é o homem que sente, não o corpo. Mesmo sendo espiritual, a alma é fôrma do corpo. E mais: é a sua formalidade (ou capacidade de animar o corpo) que funda a sua substancialidade.

Fundidas na unidade do homem, a substancialidade da alma de Platão e a formalidade da alma de Aristóteles permitem en-

trever o primado *da pessoa sobre a espécie*. Não a espécie humana, que é ressonância da idade platônica, mas sim a *pessoa* é que ocupa o primeiro plano, sendo partícipe do ser divino e estando destinada à visão beatífica. Por isso, *"persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"*.

Trata-se de uma filosofia nova, na qual os antigos problemas são aprofundados da altura de quanto a fé nos faz vislumbrar e que a teologia desenvolve. O vinho novo é colocado em odres velhos, mas sendo apurado por aprofundamentos filosóficos desencadeados pelas perspectivas abertas pela fé.

Em conclusão, são estas as diferenças mais relevantes entre a filosofia de Tomás e a filosofia grega: "Por um lado, um Deus que se define por meio da perfeição em *uma* ordem do ser, o *pensamento* de Aristóteles, ou em uma ordem da qualidade, o *bem* de Platão. Por outro lado, o Deus cristão, que é o primeiro na ordem do ser e cuja transcendência é tal que, quando se trata de um primeiro motor do gênero precisa ser mais metafísico para provar que é o primeiro, do que físico para provar que é o primeiro motor. Do lado grego, um Deus que pode ser causa de todo o ser, inclusive a inteligibilidade, a sua eficiência e a sua finalidade, à exceção, porém, de sua própria existência. Do lado cristão, um universo que começa com a criação. Do lado grego, um universo contingente na ordem da inteligibilidade ou do devir. Do lado cristão, um universo contingente na ordem do ser. Do lado grego, a finalidade imanente em uma ordem interior dos seres. Do lado cristão, a finalidade transcendente de uma Providência que cria o ser da ordem com o ser das coisas ordenadas" (Gilson). Fora do sistema cristão, em nenhum sistema tudo está ligado a Deus, precisamente porque, como diz o *Gênesis*, "Deus criou o céu e a terra" e, como diz o *Êxodo*, "Deus é Aquele-que-é".

8. **Boaventura de Bagnoregio**

8.1. **O movimento franciscano**

Como já acenamos, os séculos XI e XII foram marcados por relevantes transformações sociais e por um grande crescimento econômico. Encerra-se o isolamento do mundo latino-cristão, que, graças ao desenvolvimento comercial e à expansão política e militar, entra em contato com outras tradições científico-filosóficas. Esse despertar político, econômico e cultural acompanha-se por certo torpor econômico e por marcada decadência de costumes. Para amplos segmentos de pessoas, a fé religiosa é mais um fato emocional do que razão profunda de vida. A estrutura hierárquica da Igreja — *ordo rectorum seu praedicatorum,* a que pertencia o

clero, *ordo continentium,* a que pertenciam os monges, e *ordo coniugatorum,* a que pertenciam os leigos — não permitia uma autêntica comunhão de ideais religiosos, aliás, tornava extremamente difícil uma forte retomada espiritual. O clero, ao qual cabia a missão da pregação, era mais ligado à autoridade imperial e aos seus problemas do que ao Papa e a suas diretrizes, amava mais os privilégios da religião do que os mandamentos do Evangelho. Os monges, aliás, isolados da vida social, dispunham de imensas riquezas, cujo uso freqüentemente raiava os limites do abuso.

Nesse quadro e como reação a essa situação, nasceram por volta do ano de 1200 muitos movimentos populares que propugnavam o ideal evangélico da pobreza, praticavam a humildade, rejeitavam o fausto do clero e da hierarquia e a riqueza dos monges e, por isso, defendiam a necessidade de sustentar-se com o próprio trabalho. Mas, além de se inspirar no Evangelho, essa pobreza também era motivada por uma mentalidade maniqueísta: a referência à Igreja primitiva comportava também a rejeição à estrutura hierárquica; além de imitação de Cristo, a penitência era também desprezo pelo corpo e pelo mundo. O apego do clero aos seus privilégios e o temor de compartilhar com os leigos a faculdade de pregar contribuíram para que esses movimentos populares (flagelantes, humilhados etc.) fossem tidos por heréticos.

Francisco de Assis (1182-1226) fez-se intérprete dessa realidade, acolhendo as instâncias mais válidas dos movimentos populares (viver segundo o Evangelho, rejeitar o fausto, sustentar-se com o próprio trabalho e pregar) e superando os elementos negativos (a insubordinação à Igreja hierárquica, a melancolia e o pessimismo) com a submissão à Igreja e uma concepção alegre da vida. Seus seguidores não buscavam os desertos, mas sim as cidades, onde se desenvolvia a vida real, com toda a sua gama de problemas. Enquanto os beneditinos provinham em geral das classes superiores, os franciscanos eram predominantemente de origem burguesa (mercadores, profissionais etc.). A burguesia ainda não se havia transformado em uma classe distinta, mas, em sua escalada rumo ao poder econômico, ainda se considerava "povo", contra a nobreza de origem feudal. E, da burguesia, manifestavam o espírito de iniciativa e empreendimento. Basta pensar nas inúmeras atividades sociais que desenvolviam e nas viagens que empreendiam, porque não eram estáveis mas *vagantes,* às missões no Oriente Médio. Em suma, o movimento fransciscano pretendia ser a tradução das instâncias religiosas populares mais difundidas e profundas, à luz de um cristianismo vivido ativamente.

Além das várias formas de atividade em favor dos deserdados, logo se pensou também em um tipo de atividade de caráter propriamente cultural para responder às instâncias provenientes

dos novos conhecimentos filosóficos, que pareciam em contraste com o espírito cristão. Além do exemplo, não seria o caso de recorrer também à doutrina para conter o pessimismo dos movimentos heréticos e o ascetismo cátaro que implicava na rejeição da natureza e do corpo? Não seria o caso de teorizar a elevação a Deus como recuperação da beleza da natureza e da grandeza do homem, que, ao renunciar, não despreza, mas se eleva e se torna mais verdadeiro? Não seria o caso de refutar a tese da unidade do intelecto, que reduzia a responsabilidade individual, bem como as teses do fatalismo e do dualismo grego e maniqueísta, que comprometiam a unidade e a positividade da natureza, que há tempos se haviam infiltrado no mundo cultural, com a descoberta dos escritos aristotélicos?

A atividade puramente pastoral, sem uma cultura adequada à época, não era suficiente. Para que tivesse fundamento, fazia-se necessário precisamente uma intensa retomada da vida cultural. E o intérprete e organizador desse projeto foi Boaventura de Bagnoregio, a ponto de ter merecido o título de "segundo fundador da ordem fransciscana".

8.2. **São Boaventura: a vida e as obras**

Nascido em Civita, hoje distrito de Bagnoregio, por volta de 1217-1218, Boaventura (secularmente, Giovanni Fidanza) estudou filosofia na Universidade de Paris (1236-1238), laureando-se em artes em 1242-1243. Ingressando aos vinte e cinco anos na ordem franciscana, estudou teologia com Alexandre de Hales, conseguindo em 1253 a licenciatura e o magistério (título que só lhe seria reconhecido em 1257, devido à oposição dos mestres parisienses contra os mendicantes). Ensinou no Estúdio parisiense na qualidade de bacharel bíblico e sentenciário (1248-1252) e, depois, de mestre-regente (1253-1257), sucedendo ao co-irmão Guilherme Melitona. Eleito ministro-geral da ordem franciscana em 2 de fevereiro de 1257, viajou muito por necessidade dos irmãos e de seus encargos pontifícios, visitando a Itália e a Inglaterra, Flandres, a Alemanha e a Espanha. Por ocasião das quaremas de 1267 e 1268, retomando o contato com sua escola, participou em Paris da conhecida disputa contra os aristotélicos averroístas, sobre a qual temos um ensaio nas *Collationes sobre o decálogo e sobre os Dons do Espírito Santo*, além das *Collationes in Hexaemeron,* que ficaram incompletas e que abordam a questão de modo mais difuso. As três séries de *Collationes* constituem uma "trilogia singular de obras, que colocam o autor no cume do pensamento medieval" (C. Breton). Feito bispo e cardeal de Albano em maio de 1273 por Gregório X, foi escolhido depois para presidir os trabalhos preparatórios do Concílio Ecumênico de Lião (7 de maio a 19 de julho de 1274), esforçando-se pela

São Boaventura (1217 / 1218-1274) foi o expoente máximo da escola filosófica franciscana medieval.

união dos gregos com a Igreja romana, que foi efetivamente alcançada. Extenuado por tanto esforço, adoeceu gravemente e, em 15 de julho de 1274, morreu em Lião, na França.

Definido como "um dos autores mais fecundos e um dos autores mais perfeitos literariamente que a Igreja latina jamais produziu" (E. Gilson), Boaventura escreveu sessenta e cinco obras, das quais quarenta e cinco foram editadas, de natureza filosófico-teológica, exegética, ascética e oratória, que, na edição crítica dos Padres de Quaracchi, de Florença (1882-1902), encontram-se divididas em cinco grupos e dez tomos. Além das obras citadas, devem-se recordar o *Itinerarium mentis in Deum*, o *De reductione artium ad theologiam* e *Christus unus omnium magister,* nas quais se encontra compendiado todo o seu pensamento, com clareza e rigor.

8.3. Alexandre de Hales e Boaventura

Assim como Alberto Magno foi o mestre de Tomás de Aquino, Alexandre de Hales (1185/1186-1245) o foi de Boaventura. Tornando-se franciscano quando já era mestre-regente da cátedra de teologia em Paris, Alexandre de Hales foi o iniciador da escola franciscana. Embora incompleta, a *Summa universae theologiae* é a sua obra mais famosa e original. Dentre as teses que Boaventura iria retomar e aprofundar de seu mestre, pode-se recordar a insustentabilidade da eternidade do mundo, o exemplarismo e a teoria das *rationes seminales,* a independência relativa da alma em relação ao corpo e sua composição de matéria e forma e, portanto, a pluralidade das formas no indivíduo. Para Alexandre, a *anima* só é *tabula rasa* em relação às coisas *inferiores,* que se reconhecem através da razão. Para poder conhecer as coisas *interiores* e *superiores,* o intelecto necessita da iluminação divina. Ademais, ele aceita o argumento ontológico de santo Anselmo e exalta o elemento afetivo-volitivo em correspondência com a concepção de Deus como bem supremo.

Os autores aos quais ele se refere explicitamente são: Agostinho, são Bernardo e os vitorinos Hugo e Ricardo. O seu programa se inspira na frase de Gualtier de Bruges: "Plus credendum est Augustino quam philosopho" (isto é, Aristóteles). No quadro dessa escolha de autores, que é a opção por uma precisa orientação cultural, e à luz das teses mais qualificadas de Alexandre, que a escola franciscana assumiria como característica de sua orientação doutrinária e espiritual, pode-se compreender por que Boaventura fala dele com veneração, chamando-o de "pater et magister noster". Com efeito, ele iria aprofundar os ensinamentos do seu mestre e,

baseando-se na mesma tradição doutrinária, reafirmaria com maior vigor e rigor premissas e conclusões, apresentando uma visão de Deus, do homem e do mundo mais harmônica e, ao mesmo tempo, mais articulada.

8.4. A filosofia é autônoma?

"Admitamos que o homem tenha o conhecimento da natureza e da metafísica, que se eleve até às substâncias mais altas, e admitamos que, aí chegando, o homem se detenha: é impossível ele não cair em erro se não for ajudado pela luz da fé e não crer que Deus é uno e trino, poderosíssimo e ótimo ao extremo na bondade (...). Foi por isso que essa ciência precipitou e obscureceu os filósofos (pagãos), já que eles não possuíam a luz da fé (...). A ciência filosófica é caminho para outras ciências, mas quem quer se deter nela cai nas trevas." Esse trecho, que pode ser lido nas *Collationes de donis Spiritus Sancti,* expressa admiravelmente a função do saber filosófico. Por mais elevado e sublime que seja, o saber filosófico é fonte de erros se detém o olhar em si mesmo e não o dirige para um saber mais alto, teológico e místico. Boaventura, portanto, não é contra a filosofia em geral, mas sim contra aquela filosofia que é incapaz de captar a tensão entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus, na concretude do nosso ser, tendencialmente orientado para a salvação, mas continuamente exposto ao mal.

O problema de Boaventura, portanto, não é o de rejeitar o uso da razão e de toda filosofia, mas sim o de distinguir "entre uma razão e uma filosofia ou teologia cristã e uma filosofia não cristã, entre uma razão que é instrumento da fé para a visão beatífica (...) e uma razão que, encerrando-se em uma auto-suficiência própria, nega o sobrenatural em si mesma" (T. Gregory). *Ele é contra uma filosofia não cristã e contra uma razão auto-suficiente,* incapazes de captar no mundo o *signum,* as *pegadas de Deus.* É contrário a uma razão que considera o mundo como uma realidade *totalmente* profana e com leis autônomas e auto-suficientes. Em suma, Boaventura realiza uma escolha consciente daquela tradição de pensamento que, a partir de Platão, através de Agostinho e Anselmo, havia sustentado a reflexão cristã na consideração do mundo como um sistema de correspondências ordenadas, como um tecido de significados e relações alusivos a Deus uno e trino, e o homem como inquieto peregrino do Absoluto tripessoal.

Para que serve uma filosofia que não torne mais evidente a presença de Deus no mundo e não leve a cabo a aspiração do homem ao conhecimento e à posse de Deus? O exercício da razão é salutar quando nos permite descobrir, no mundo e em nós mesmos, aqueles germes divinos que, depois, a teologia e a mística levam à sua

completa maturação. O programa de Boaventura, que fundamenta as suas escolhas filosóficas, é constituído pelo "quaerere Deum" que "relucet" e "latet" nas coisas, que se manifesta e se oculta, em torno do qual deve se realizar o esforço da "meditatio", segundo a tradição monástica, como prólogo à "consummatio", que é constituída pela visão beatífica. A ciência filosófica que Boaventura busca e, ao seu modo, elabora é, portanto, "caminho para outras ciências", constituídas pela teologia e a mística, da qual a filosofia, precisamente, é prólogo e instrumento.

Em relação a que filosofia são Boaventura manifesta a sua desconfiança? Em relação à filosofia aristotélica, que, na versão averroísta, havia mostrado toda a sua força corrosiva em relação ao pensamento cristão. Boaventura havia estudado Aristóteles na faculdade de artes, na qual havia ingressado em 1235, quando a adoção das obras do Estagirita já se podia considerar completa. Com efeito, na faculdade de artes, "Aristóteles estava bem presente, com a *Logica vetus* e a *Logica nova,* ao lado de Porfírio, de Boécio e do *Liber sex principiorum.* E também estava presente com os livros I-III da *Ethica Nicomachea,* com a *Metafísica* e os *Libri Naturales,* que, apesar da interdição de Gregório IX, eram ensinados em Paris" (J.G. Bougerol).

Assim, Boaventura havia estudado Aristóteles e, portanto, já o conhecia, sobretudo em sua versão averroísta. Entretanto, embora apreciando suas inúmeras contribuições para o estudo da natureza, ele rejeitava o seu *espírito* e suas *orientações gerais*, porque estranhos à história e ao destino do cristão. Aristóteles é uma autoridade no campo da física, mas não no campo do saber filosófico, onde a autoridade cabe a Platão e, superior a ambos, a Agostinho: "Inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae; uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae (...) datus sit Augustino", pode-se ler em *Christus unus omnium magister.*

Desse modo, Boaventura opta pela tradição platônica agostiniana contra a tradição aristotélica, porque para a primeira a filosofia é a teorização do anseio das coisas e do homem por Deus e, no repensamento agostiniano, é esclarecimento das implicações existenciais da fé, ao passo que, para a segunda, a filosofia é reflexão autônoma e, em muitos aspectos, fechada em si mesma e, portanto, deviacionista de Deus. A filosofia de inspiração aristotélica não era capaz de sustentar o esforço de Boaventura para ligar estreitamente os componentes filosóficos com os teólogicos, o elemento revelado com o racional. *Ele buscava uma filosofia que alimentasse a sua religiosidade,* o seu abraço constante com a teologia e o seu misticismo, aquele calor afetivo para o qual cada passo é, ao mesmo tempo, um ato de inteligência e um ato de amor.

No quadro da tradição monástica e do espírito religioso difundido por Francisco de Assis, Boaventura, diante das tradições filosóficas mais abalizadas, optou pela tradição platônica e, portanto, rejeitou a tradição aristotélica.

8.5. A origem dos erros do aristotelismo

Em um trecho famoso das *Collationes in Hexaemeron,* são Boaventura afirma que a rejeição da teoria platônica das Idéias está na origem dos erros de Aristóteles e seus seguidores árabes, Avicena e Averróis. Em que sentido e por que a negação das Idéias platônicas, reinterpretadas como as Idéias através das quais Deus criou o mundo, constitui a fonte dos erros aristotélicos? Negar as Idéias quer dizer que Deus é somente causa final das coisas, que atrai sem conhecer. Conseqüentemente, Deus não é criador do mundo e não é providente, sendo estranho aos acontecimentos cósmicos, soberbamente fechado em si mesmo. E continua Boaventura: "Daí deriva que tudo aquilo que ocorre é casual ou fatalmente necessário. E, como é impossível que tudo seja casual, os árabes introduzem no mundo uma necessidade fatal, considerando que as substâncias que movem os céus sejam causas necessárias de todos os acontecimentos." Mas onde não há liberdade não há responsabilidade e, portanto, nem penas ou prêmios além desta vida. Assim, se tudo procede necessariamente de Deus, o mundo é eterno, já que aquilo que existe necessariamente não pode não ser, não pode ter um princípio e um fim. Daí outro erro: a unicidade do intelecto. Se o mundo é eterno, é preciso admitir que existiram infinitos homens e, portanto, infinitas almas; e, se estas são incorruptíveis (imortais), então há atualmente infinitos homens, o que, para Aristóteles, é inadmissível. Para superar tal aporia, Averróis afirma que há um só intelecto espiritual ou imortal para todos os homens, com a con-seqüente negação de que haja uma felicidade ou uma pena individual após a morte. Estas são algumas conseqüências, em claro contraste com a doutrina cristã, da rejeição aristotélica da doutrina das Idéias. Daí a importância da teoria platônica das Idéias para Boaventura, que, seguindo as pegadas de santo Agostinho, a repensa e a repropõe na forma da doutrina do exemplarismo.

8.6. O exemplarismo

Os germes negativos da filosofia aristotélica podem ser resumidos na possibilidade de conceber o mundo sem Deus ou então com um Deus que seja motor imóvel, impessoal, sem amor, nem criador nem providente. Para extirpar essa visão, Boaventura

elabora a doutrina do exemplarismo, segundo a qual em Deus encontram-se as Idéias, ou seja, os modelos, as similitudes das coisas, das mais humildes às mais elevadas. E a razão desse repensamento da doutrina platônica é que as coisas não procedem de Deus por meio de uma emanação inconsciente e necessária, mas são livremente criadas por ele, ou seja, desejadas. E quem quer *sabe* o que quer: *Deus é artista que cria aquilo que concebeu.*

Com base nessa leitura, o mundo em seu conjunto é um livro, no qual reluz a Trindade que o criou segundo um triplo grau de expressão, isto é, segundo o modo do *vestígio,* da *imagem* e da *semelhança.* O vestígio é o das criaturas irracionais, a imagem é a das criaturas intelectuais e a semelhança é a das criaturas deiformes. Assim, na própria *universitas creata* há como que uma escada através da qual pode-se subir até Deus: se as coisas são vestígios algumas, imagem outras e similitudes de Deus outras, é necessário que o homem, para alcançar o seu destino, proceda através desses graus, partindo do mundo corpóreo, que está fora de nós, entrando no espírito, que é imagem de Deus, e caminhando para a realidade eterna, que nos transcende. E a especulação torna-se assim um *itinerarium mentis in Deum,* isto é, uma viagem mística em direção a Deus.

O mundo, portanto, está cheio de sinais analógicos do divino, que é preciso decifrar como alimento do espírito. Escreve Boaventura no *Itinerarium:* "Quem não se ilumina com o esplendor de coisas tão grandes como as coisas criadas, é cego; quem não desperta com tantos clamores, é surdo; quem, com todas essas coisas, não se põe a louvar Deus, é mudo; quem, a partir de indícios tão evidentes, não volta a mente para o primeiro princípio, é tolo." Enquanto os antigos divinizavam o mundo e o homem moderno o demitifica, lendo-o com base em categorias rigorosamente científicas, Boaventura propõe uma interpretação que distingue, não separa, Deus do mundo, para que ele não seja profanado ou desumanizado. Ele percebeu o vínculo existente entre o caráter sacral do mundo e o caminho ascensional do homem, que não é evasivo, mas sim comprometido com o mundo, ainda que nele não se dissolva: "Abre os teus lábios e dedica o teu coração a exaltar e honrar Deus em todas as criaturas, para não ocorrer que o mundo todo se insurja contra ti. Com efeito, precisamente por isso o mundo lutará contra os insensatos *(pugnabit orbis terrarum contra insensatos)." Se o homem não respeita o mundo, então o mundo se revoltará contra ele.* O ateísmo não é apenas um fato íntimo ou da consciência. Ao considerar o mundo como uma realidade profana, o homem não o respeita, mas sim o explora, rompendo o seu equilíbrio e violando suas leis. Então, a natureza se revolta. Basta essa observação sobre a natureza para libertar a filosofia de

Boaventura daquele clima de filosofia edificante em que freqüentemente foi confinada.

8.7. As *rationes seminales*

Com a tese das *rationes seminales,* Boaventura quer dizer que Deus já emitiu na matéria os germes daquilo que surgirá na natureza e que a ação das causas segundas limita-se a desenvolver aquilo que Deus semeou. A matéria nunca existiu totalmente informe, mas também não foi criada com todas as formas atualmente existentes. Ela evoluiu a partir de um estado de caos original, através de diferenciações graduais.

Através da tese de que a matéria tem em si as *rationes seminales* de todas as formas que emergirão, Boaventura pretendia, por um lado, combater a tese aristotélica segundo a qual a matéria é *puramente* potencial e, por outro lado, combater a tese daqueles que privavam os agentes naturais de qualquer atividade, atribuindo tudo a Deus. É por isso que ele precisa o seu sentido e o seu alcance. Assim como há em Deus uma norma que dirige o devir da natureza, isto é, a causa exemplar, que pode ser chamada *ratio causalis* do efeito, da mesma forma há na matéria algo que dirige a ação das causas naturais: trata-se da *ratio seminalis,* que é como que um início *(incohatio)* de forma, uma força intrínseca colocada na matéria desde a sua criação. Fica óbvio que, afirmando que Deus colocou na matéria os germes do seu desenvolvimento futuro, Boaventura quer acentuar a ação divina e diminuir, sem suprimir, a ação natural.

Para todo medieval, o cosmos é totalmente dependente de Deus. No entanto, se, para Tomás de Aquino, ele tem em si mesmo as razões de suas atividades, carecendo apenas do concurso geral graças ao qual persiste no ser, já para Boaventura ele carece de tal autonomia, necessitando de um concurso particular para explicar a sua atividade. O Deus do Aquinense "move" a natureza enquanto natureza, ao passo que o de Boaventura a "completa" enquanto natureza. Mais do que exaltar a sua autonomia, como faz Tomás, em consonância com sua inspiração aristotélica, Boaventura quer revelar a sua inconsistência, em consonância com a *"vanitas vanitatum"* do *Eclesiastes.* Também a partir dessa perspectiva é fácil compreender que a orientação de Boaventura é diferente da de Tomás.

8.8. Conhecimento humano e iluminação divina

Assim, graças ao exemplarismo e às *rationes seminales,* o mundo apresenta-se como um palco de sinais — pegada, vestígio, imagem e semelhança de Deus —, aliás, um templo sagrado, no

qual se anuncia o mistério de Deus. Ora, nesse quadro exemplarista, como é possível conhecer as coisas sem ascender simultaneamente ao exemplar divino? A tese boaventuriana da *co-intuição* pretende precisamente destacar que o contato com o objeto implica simultaneamente a percepção confusa do modelo divino. Com efeito, a co-intuição implica o contato direto com o objeto e reflexo com o exemplar. A percepção do exemplar não é direta, mas também não pode ser chamada de indireta, no sentido mediato e escalonado do raciocínio silogístico. A simultaneidade da co-intuição é muito mais consecutiva, no sentido de que o intelecto, percebido o exemplado, o refere imediatamente ao exemplar, que, no entanto, não conhece em sua definitiva configuração divina.

Para um maior esclarecimento desse núcleo doutrinário é oportuno acenarmos para a teoria da *iluminação,* que Boaventura levanta para explicar o nosso conhecimento intelectual. O conhecimento sensível se refere aos objetos materiais e se realiza através dos sentidos, enquanto o conhecimento intelectual transcende os sentidos e atinge o universal. Mas em que se funda tal universalidade? E de onde os conhecimentos necessários, como o dos princípios primeiros e das verdades matemáticas, extraem tal necessidade? Um aristotélico teria respondido que o fundamento da universalidade e da necessidade das idéias deve-se à ação de abstração, que liberta das coisas singulares e contingentes aquilo que nelas existe de universal e necessário.

Boaventura, porém, manifestava-se insatisfeito com tal resposta, porque havia descoberto nela um resíduo de necessidade e auto-suficiência pagã. Como o homem, as coisas são singulares e contingentes e, por si mesmas não podem funcionar como fundamento dessa necessidade e universalidade. Então, o fundamento só pode ser uma *luz divina,* que consente a vinculação do finito com os exemplares divinos. Com efeito, como é possível conhecer as coisas imperfeitas e contingentes sem termos a idéia do perfeito e necessário? Sem a idéia do infinito, não é possível conhecer o finito como finito. Em relação a que o consideramos finito? Devido à nossa contingência, Boaventura estava convicto de que as coisas podem gerar um conhecimento imutável, mas somente quando relacionadas com os exemplares divinos. Por isso, o conhecimento implica a co-presença em nós de Deus e das coisas.

Daí o primado, em nosso espírito, daquele ser puríssimo e atualíssimo *"in quo sunt rationes omnium in sua puritate"*. Assim, o fundamento de todo o nosso conhecimento intelectivo está no conceito de ser que, para o nosso espírito, é a irradiação do ser absoluto, no qual estão as eternas Idéias de todos os entes. Mas o homem não tem uma idéia clara dessa realidade inteligível, mas

apenas uma idéia confusa, porque é uma irradiação de Deus ou ainda o sinal de sua presença em nós.

8.9. Deus, o homem e a pluralidade das formas

Se Deus é o ser ao qual remetemos todas as coisas, é estranha a cegueira do intelecto, que não sente necessidade dele, sem o qual nada pode ver ou conhecer. Pois bem, precisamente por estar convencido de que tudo fala de Deus, que está presente em nós mais do que nós em nós mesmos, Boaventura, mais do que demonstrar sua existência, preocupa-se em refinar ou purificar o olhar interior, para que, nele, o homem encontre a marca de Deus impressa em sua mente e se disponha a aceitar "essa verdade que toda criatura proclama". Suas proposições podem ser vistas também como provas, mas, mais do que provas, são *exercitationes* ou treinamentos para que o espírito saiba captar a presença de Deus fora de si, dentro de si e acima de si, em uma aproximação ascendente que se conclui com a visão beatífica.

Deus está *praesentissimus ipsae animae.* E até o argumento do *Proslogion* de Anselmo, mais do que uma específica demonstração da existência de Deus, é um argumento que prova a imediata presença de Deus em nós. Como se pode lançar à discussão a luz graças à qual nós vemos? Se a noção de Deus como ser absoluto está na base de todo o nosso conhecimento, não há necessidade de demonstrar a sua *existência,* mas somente de esclarecer a sua *presença,* para que a nossa louvação seja consciente. Escreve Boaventura no *Comentário às Sentenças:* "Não há louvação perfeita se não há quem aprove, nem há perfeita manifestação se não há quem entenda, nem transmissão perfeita de bens se não há quem desfrute. E, como só uma criatura racional pode aprovar, conhecer a verdade e desfrutar dos dons, as outras criaturas, irracionais, não se reportam imediatamente a Deus, mas somente através da criatura racional. Esta, por seu turno, que é capaz de louvar, conhecer e assumir outras coisas para delas desfrutar, é feita para se reportar imediatamente a Deus." E, por essa relação imediata com Deus, o homem é imagem de Deus. E é imagem graças às suas faculdades espirituais, como a memória, a inteligência e a vontade.

Por essa riqueza, a alma goza de uma certa independência do corpo, uma particular necessidade de existir por si mesma, a necessidade de ser substância e, portanto, composta de matéria e forma. A alma não é pura forma, privada de matéria. Sendo capaz de existir por si mesma, de agir e de sofrer, a alma, como todas as substâncias criadas, é composta de matéria e forma. O que não a impede de unir-se como forma, ou seja, como perfeição, ao corpo,

que por seu turno também é constituído de matéria e forma. Agostinianamente, alma e corpo são duas substâncias, embora complementares, isto é, feitas uma para a outra.

Além de dar um fundamento à concepção do homem como microcosmos, contendo em si todas as perfeições difusas no universo, Boaventura, com a tese da pluralidade das formas, pretendeu destacar a relativa autonomia da alma em relação ao corpo e, portanto, o valor prioritário das atividades espirituais sobre as materiais. Assim, Boaventura se coloca na trilha da tradição agostiniana e monástica, que é o caminho de santo Anselmo, da escola vitorina de seu mestre Alexandre de Hales, persuadido de que sua missão específica como franciscano era a de evidenciar "a estrutura racional da realidade criada por Deus e a analogia entre a alma humana e seu criador, entendido como suma sabedoria, ou melhor, como o próprio princípio da racionalidade" (F. Corvino).

8.10. **Boaventura e Tomás: "uma" fé e "duas" filosofias**

"As teses fundamentais de são Boaventura derivam de santo Agostinho, considerado como o mais iluminado intérprete daquela Escritura em que reside a norma da verdade. Com efeito, Boaventura (como Agostinho e diferentemente de santo Tomás) não admite uma autonomia da natureza em relação à sua raiz divina e, portanto, tampouco da *razão* natural, a qual só alcança o conhecimento graças à presença iluminadora de Deus" (V. Mathieu).

Em suma, Boaventura leva a sério a *Revelação.* E é a partir de Cristo que ele olha e lê a história do homem e do universo inteiro. Comenta Gilson: "Uma vez que a alma tomou consciência dessa impressionante verdade, ela não apenas não consegue mais esquecê-la, mas também não consegue pensar em mais nada senão em relação com tal verdade: os seus conhecimentos, os seus sentimentos e as suas vontades encontram-se iluminados por uma luz trágica, pois o cristão vê um destino que se decide lá onde o aristotélico vê apenas uma curiosidade a satisfazer. De sua parte, são Boaventura mostra-se profundamente penetrado por esse sentimento trágico (...). Ele pensa porque, para ele, saber em que precisa pensar é um problema de vida ou de morte eterna, treme ao imaginar somente que, por distração, poderia lhe ocorrer de pensar em outras coisas, é sufocado pela angústia ao ver que a obra criada por Deus e restaurada pelo sangue de um Deus é todo dia ignorada e desprezada."

Para são Boaventura, diz ainda Gilson, o pensamento "deve portanto ser um instrumento de salvação e nada mais: colocando Cristo no centro de nossa história, como Deus está no centro da história universal, nunca se esquecerá de que o cristão não pode

pensar nada do que pensaria se não fosse cristão. E é assim que podemos compreender o conceito de *filosofia cristã* em Boaventura: "A filosofia não começa sem Cristo, porque ele é que é o seu objeto, e não chegará a bom termo sem Cristo, porque ele é que é o seu fim. Assim, ela se encontra diante da opção de se condenar sistematicamente ao erro ou levar em conta fatos dos quais já foi informada."

A filosofia de Boaventura, portanto, é uma filosofia cristã. Boaventura é um cristão que filosofa e não um filósofo que "também" é cristão. Ele é um místico, que olha o mundo com os olhos da fé. A razão é um *instrumentum fidei:* a razão lê aquilo que a fé ilumina, é uma gramática escrita com o alfabeto da fé. Por isso, pode-se compreender perfeitamente por que as filosofias de são Boaventura e de santo Tomás, de certa forma, são incomensuráveis, para usar uma expressão da epistemologia contemporânea. Naturalmente, há pontos em comum, pois trata-se de dois filósofos cristãos. E toda ameaça contra a fé os encontra unidos: "Trata-se de panteísmo? Um e outro ensinam a criação *ex nihilo* e afirmam uma distância infinita entre o ser em si e o ser participado. Trata-se de ontologismo? Um e outro negam formalmente que Deus possa ser visto desse modo pelo pensamento humano (...). Trata-se de fideísmo? Um e outro a ele opõem o esforço mais completo da inteligência para provar a existência de Deus e interpretar os dados da fé. Trata-se de racionalismo? Um e outro coordenam o esforço de entendimento do ato de fé e defendem a influência benéfica do ato de fé sobre as operações da inteligência. É uma concordância profunda, indestrutível, proclamada pela tradição (...) e nunca contestada" (E. Gilson).

Mas, com os gestaltistas, poderíamos dizer que essa concordância se dá em torno das linhas, não da forma. Os dados são os mesmos, mas vistos sob uma luz diferente. Em 1879, Leão XIII falou de Tomás e Boaventura como de *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia.* Mas o que se deve destacar logo é que os dois candelabros iluminam as coisas de modo diferente. Na realidade, a concordância não é identidade. Está claro que as duas doutrinas foram elaboradas com base em duas preocupações diferentes, nunca vendo os mesmos problemas sob o mesmo aspecto. Trata-se de duas filosofias complementares: a fé em Deus é única, mas as tentativas humanas de nos situar nela e na fé são múltiplas. *Em suma, podemos dizer que a fé é libertadora, permitindo-nos e impondo-nos que sejamos despreconceituosos, ao passo que todas as tentativas humanas são relativas* (ao tempo, ao espaço, à cultura da época, aos instrumentos disponíveis e assim por diante).

8.11. A razão escreve aquilo que a fé dita: *"duae" olivae et "duo" candelabra in domo Dei lucentia*

Santo Tomás inicia a *Summa* perguntando-se *"An Deus sit"*, ao passo que Boaventura dá início ao seu *Itinerarium* com a prece: um fala de Deus, outro reza a ele. Escreve são Boaventura: "Começo dirigindo uma prece ao primeiro Princípio, isto é, o Pai eterno, do qual, como Pai da luz e origem de todo bem e de toda perfeição, provêm todas as iluminações. E a ele suplico em nome de Jesus Cristo, seu Filho e nosso Senhor, para que, por intercessão da Santíssima Mãe de Deus, Virgem Maria, e de são Francisco, nosso pai e guia, ilumine nossa mente e conduza nossos passos pelo caminho da paz que supera toda compreensão humana."

Assim, são Boaventura inicia o *Itinerarium mentis in Deum* com uma prece, convencido de que "ninguém chega corretamente a Deus senão através do Crucificado, porque *quem não entra pela porta, mas sim por outra parte, é um ladrão*, mas, ao contrário, quem entra por essa porta, entrará, sairá e encontrará a sua pastagem". E, por isso, o autor também convida o leitor, "antes de mais nada, à oração feita por Jesus Cristo, cujo sangue lava as manchas dos nossos pecados, para que não se iluda de que possam bastar a leitura sem a piedade, a especulação sem a devoção, a busca sem a admiração, a atenção sem a alegria, a atividade sem a religiosidade, a ciência sem o amor, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça, a intuição e a investigação humanas sem a sabedoria inspirada por Deus".

E, depois da prece, *incipit speculatio pauperis in deserto*. Diz Boaventura que nós temos necessidade de orar porque "embora existam em nós disposições favoráveis à elevação, elas de nada valem sem a ajuda da graça divina (...). Orando assim, somos iluminados para conhecer os degraus da elevação a Deus. Em nossa condição atual, todo o universo constitui uma escada para ascender até Deus. Entre as coisas, algumas são sombra, outras são imagem; algumas são corpóreas, outras espirituais; algumas são temporais, outras eternas; algumas estão fora de nós, outras dentro de nós. Assim, para alcançar o princípio primeiro, que é espiritualíssimo, eterno e transcendente, antes de mais nada devemos partir da consideração dos objetos corpóreos, temporais e fora de nós, pois neles estão o vestígio e a pegada de Deus. E assim nos encaminhamos pela trilha de Deus. Depois, devemos penetrar dentro de nós mesmos, considerando a nossa mente, que é imagem eterna, espiritual e interior. Isso significa entrar na verdade de Deus. Por fim, devemos nos elevar acima de nós, ao Eterno Princípio primeiro, espiritualíssimo e transcendente. Isso quer dizer desfrutar da experiência de Deus e prestar homenagem à sua majestade".

É todo o universo que *"porta significatione"* de Deus. E isso significa que Boaventura olha o universo com os olhos da fé. Em suma, assim como para são Francisco, também para Boaventura o universo apresenta sua *"significatione"* do Altíssimo. É um universo visto na perspectiva da fé. E *a razão escreve aquilo que a fé dita.* Na realidade, por si sós, os fatos são mudos: eles só falam se houver alguém que saiba contar sua história. E a história de Boaventura é uma *história religiosa.*

Diz Boaventura: "Deus é a razão de todas as coisas, a norma infalível e a luz da verdade, no qual tudo resplandece de modo infalível, indelével, indubitável, irreversível, imutável, incoercível, interminável, indivisível e intelectual." Todas as coisas criadas "são sombras, ecos e imagens daquele Princípio primeiro poderosíssimo, (...) causa exemplar e final de todas as coisas".

Assim, há a elevação a Deus. Mas, diz são Boaventura, "assim como alguém que cai num precipício lá permanece se um outro não o ajuda a sair, da mesma forma a nossa alma não teria podido erguer-se das coisas sensíveis até a contemplação de si mesma e da Verdade eterna nela refletida se a própria Verdade, assumindo a forma humana em Cristo, não se houvesse feito escada de recuperação da queda da primeira escada em Adão. Por isso, por mais que seja iluminado pelos dons naturais e pela ciência adquirida, ninguém pode entrar em si mesmo para *desfrutar de Deus* senão pela mediação de Cristo, que disse: 'Eu sou a porta: quem passar através de mim se salvará, entrará e encontrará as pastagens eternas.' " Somente "a alma que crê, espera e ama Jesus Cristo (...) recupera o ouvido espiritual para ouvir as palavras divinas e a vista para contemplar os esplendores de sua luz". É com os *sentidos reabilitados* pela fé que o homem se aproxima da realidade.

Estamos, portanto, no fundo do abismo. E, partindo desse abismo, "Cristo é *a vida e a porta,* a escada e o guia, o Propiciatório colocado acima do altar de Deus e *o mistério oculto nos séculos"* nessa nossa subida. E, "devido à natureza dessa elevação, nada pode a natureza e pouco a operosidade humana. Então, é necessário dar pouca atenção à investigação e muita à unção, pouca à língua e muita à alegria interior, pouca à palavra e aos livros e toda ao Dom de Deus, isto é, ao Espírito Santo, pouco ou nada à criatura e toda ao Criador". Por isso, aconselha são Boaventura, "abandona os sentidos e as operações intelectuais, as coisas sensíveis e as invisíveis, o ser e o não-ser e, na medida do possível, abandona-te confiantemente e une-te confiantemente àquele que está acima de toda essência e toda ciência".

9. Siger de Brabante e o averroísmo latino. Os franciscanos e o neo-agostinismo

A intenção de fundo de santo Tomás foi a de delimitar a autonomia da razão e, desse modo, também da filosofia. Simultaneamente, foi também a de conciliar a razão com a fé, por um lado mostrando que as verdades da razão não contradizem — até comportam — as verdades da fé e, por outro lado, mostrando que as verdades da razão levam a resultados que precisam ser integrados às verdades da fé se quisermos que os problemas mais urgentes e profundos do homem tenham uma solução satisfatória. Esse grandioso projeto filosófico, que tinha um futuro de grande destaque em seu destino, não teve porém uma vida fácil. Com efeito, os primeiros grandes obstáculos lhe foram antepostos por aquele movimento filosófico que, desde os tempos de Renan, foi chamado *averroísmo latino* e que encontrou em Siger de Brabante o seu mais destacado expoente. Para Averróis, o aristotelismo — ou seja, *a* filosofia — não tinha nenhuma necessidade de integrações provenientes da fé: a sabedoria é saber demonstrativo e, no fundo, a verdade é unicamente a verdade filosófica.

Pois bem, entre 1260 a 1265, difundiu-se em Paris um aristotelismo que não estava em absoluto preocupado com a conciliação entre razão e fé: trata-se precisamente do *averroísmo latino*. Nessa época, Siger de Brabante (1240-1284 aprox.) era mestre na faculdade de arte da Universidade de Paris. Defensor da interpretação que Averróis havia dado de Aristóteles, ele professava doutrinas como a da *eternidade do mundo* e da *unidade do intelecto possível* e, deixando de atentar para os contrastes entre os resultados da filosofia e os artigos de fé, professava a doutrina da "dupla verdade", segundo a qual, mesmo estando em contraste com as proposições da fé, as proposições da razão são igualmente aceitáveis para a fé.

Siger de Brabante se apresenta como um *expositor* das "opiniões *do* filósofo", ainda que as opiniões de Aristóteles sejam "contrárias à verdade". Por outro lado, "ninguém deve tentar submeter a investigação racional aquilo que supera a razão, como ninguém deve negar a verdade católica com base em razões filosóficas". Se Tomás procurava conciliar fé e razão, Siger, ao contrário, separa os dois âmbitos, não considerando como vitais as contradições entre eles. Para a fé, por exemplo, o mundo, criado por Deus, não é eterno, mas, para o filósofo Siger, a matéria é eterna. Deus é o primeiro Motor sempre em ato, de modo que a criação é uma necessidade que brota daquilo que Deus é e não fruto de sua livre iniciativa. A fé nos fala de uma alma individual, mas, para o filósofo Siger, o intelecto é uno e idêntico para todos os homens.

Com efeito, o intelecto não é a matéria e não se multiplica com o multiplicar-se dos corpos individuais, assim como a "espécie" homem é sempre una, ainda que dela participe uma infinidade de homens materialmente diferentes.

Siger não se alarmava com tais contrastes flagrantes, já que, segundo suas declarações, como já acenamos, ele expunha as opiniões de Aristóteles sem presumir que elas fossem verdadeiras, acrescentando que no momento em que "a santa fé católica" se mostrasse contrária às opiniões dos filósofos, "é ela que nós queremos preferir, então como sempre". Também podemos encontrar idéias análogas às de Siger em seu discípulo Boécio da Dácia (autor de *Comentários* a Aristóteles e de um *De mundi aeternitate),* para quem, como "a filosofia não se baseia em revelações e milagres", "é tolo pedir demonstrações sobre coisas que, em si mesmas, não admitem uma razão". Pelo que foi dito, pode parecer que, no fim das contas, se pudesse caminhar tranqüilamente na trilha da "dupla verdade" trilhada por Siger, pelo fato de que, de todo modo, a supremacia da fé parece assegurada e que o exercício da razão consiste em operações que, em última análise e de qualquer forma, são irrevelantes para aquelas verdades de fé que são o *porro unum necessarium* para o homem. Entretanto, a situação era facilmente revertida em prejuízo da fé, já que a filosofia de Aristóteles era *a verdade* humanamente alcançável em condições de derrubar as verdades de fé que se mostrassem em contraste com ela. Em suma, a doutrina da dupla verdade constituía um mecanismo de proteção do racionalismo mais radical e agressivo.

Nesse meio tempo, em 1270, Egídio de Lassines enviara a Alberto Magno uma carta, expondo quinze teses sustentadas pelos mestres de Paris. Dessas teses, a primeira dizia respeito à unidade do intelecto e a quinta à eternidade do mundo. E Alberto refutou essas teses no seu *De quindecim problematibus.* Ainda em 1270, Estêvão Tempier, arcebispo de Paris, condenou o averroísmo. Siger e Boécio da Dácia não se consideraram derrotados, prosseguindo no seu trabalho e nos seus ensinamentos, até que, em 1277, o mesmo Estêvão Tempier condenava duzentas e dezenove proposições e, com elas, o averroísmo e o aristotelismo em geral. Intimado pelo tribunal da Inquisição como acusado de heresia, Siger apelou para o Papa. Obrigado a permanecer junto à corte papal, Siger acabou assassinado por um clérigo enlouquecido que estava a seu serviço. Isso ocorreu entre 1281 e 1284 em Orvieto, num período em que a corte papal encontrava-se naquela cidade. Dentre os numerosos escritos de Siger, devem-se recordar *Quaestiones in librum tertium De anima* (aprox. 1268), *De aeternitate mundi* (aprox. 1271) e o *Tractatus de anima intellectiva* (1272-1273). Boaventura criticou duramente os "erros" de Siger e de todo

o aristotelismo. Já Tomás, por seu turno, escreveu em 1270 o *De unitate intellectus contra averroistas parisienses,* afirmando que Averróis foi mais "corruptor" do que "comentador" de Aristóteles.

Entre as duzentas e dezenove teses condenadas pelo arcebispo Tempier havia também algumas teses tomistas. E por detrás dessa condenação encontrava-se a nunca adormecida tradição agostiniana, que também inspirou a condenação que, no mesmo ano de 1277, o arcebispo de Canterbury, o dominicano Roberto Kilwardby (mestre de teologia em Oxford e mais tarde cardeal), emitiu contra a teoria tomista da *unidade da forma substancial do homem,* em defesa da tese segundo a qual a alma humana é composta e não simples, no sentido que, nela, seriam distintas a parte vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. O sucessor de Kilwardby na sede arquiepiscopal de Canterbury, John Peckham, também se ergueu em defesa do agostinismo contra o tomismo, reafirmando a condenação do tomismo em 1284 e em 1286. Ex-discípulo de Boaventura em Paris e franciscano ele próprio, Peckham quis reafirmar os núcleos doutrinários da tradição agostiniana. Outro defensor do neoagostinismo da escola franciscana foi Guilherme de la Mare, mestre em Oxford. Guilherme é o autor do influente escrito *Correctorium fratis Thomae,* que critica cento e dezessete teses constantes dos escritos de Tomás. Esse *Correctorium* tornou-se influente pelo fato de que, em 1282, o geral da ordem franciscana ordenou a todos os frades que não dessem a conhecer as teorias tomistas sem os comentários de Guilherme.

Enquanto os dominicanos reagiam com vários *Correctoria* do *Correctorium* (ou, como também se dizia, do *Corruptorium)* de Guilherme, o franciscano Mateus de Acquasparta, que também fôra aluno de Boaventura em Paris e posteriormente viria a ser geral da ordem, cardeal e amigo de Bonifácio VIII, retomava plenamente a doutrina agostiniana da iluminação. Mateus sustentava que existem verdades que são princípios da lógica ou afirmações como "o homem é um animal racional" que são verdades eternas. Essas verdades, portanto, não podem se basear em objetos contingentes, mas encontram o seu fundamento na iluminação por parte de Deus, no qual se encontram os eternos exemplares. E, ainda contra Tomás, Mateus reafirma o argumento ontológico de Anselmo.

Outros franciscanos, alunos de Boaventura, foram Roger de Marston, Ricardo de Middletown e Pedro de João Olivi, chefe dos *espirituais* e defensor do retorno dos frades franciscanos à pobreza absoluta. Polêmico em relação ao tomismo e favorável ao agostinismo, Henrique de Gand tornou-se mestre de teologia em Paris precisamente em 1277, tendo participado da reunião de mestres convocada por Estêvão Tempier, na qual emergiu a condenação das

teses averroístas e tomistas. Contra o intelectualismo tomista, Henrique defendeu o voluntarismo, sustentando que o amor é superior à sabedoria, que a vontade tem por objeto o bem supremo e que o fim último é superior ao intelecto, que tem por objeto a verdade, que é apenas um dos bens.

À defesa do agostinismo contra o aristotelismo tomista, defesa elaborada e difundida sobretudo pelos discípulos de Boaventura, se contrapôs a defesa da doutrina tomista por parte dos dominicanos, entre os quais pode-se mencionar Hervé Nédélec, líder da escola tomista parisiense, João de Regina (ou de Nápoles), que ensinou primeiro em Paris e depois em Nápoles, tendo difundido o tomismo na Itália no período de 1300 a 1335 defendendo-o inclusive contra as idéias de Escoto, e Egídio Romano (1247-1316 aprox.).

10. A filosofia experimental e as primeiras investigações científicas na época escolástica

10.1. Roberto Grossatesta

Enquanto que, em Paris, as artes do trívio (isto é, a gramática, a retórica e a dialética) granjeavam a maior estima, em Oxford os interesses de muitos professores voltavam-se sobretudo para as artes do quadrívio (aritmética, geometria, música e astronomia). E foi precisamente em Oxford que tivemos as primeiras manifestações mais significativas daquilo que se pode considerar como uma *filosofia empírica da natureza,* ligada a formas incipientes de investigações experimentais. Naturalmente, quando falamos de ciência experimental na Idade Média, não devemos pensá-la com as características de autonomia metodológica e especialização que ela iria adquirir mais tarde. Trata-se de uma concepção da natureza e de poucas pesquisas experimentais, enquadradas e estreitamente ligadas no interior da visão de mundo que os medievais haviam recebido da Antigüidade através da mediação dos árabes. Entretanto, o que importa destacar é que, embora mescladas a elementos teológicos, místicos e metafísicos, as novas pesquisas "proclamam uma nova linha na investigação filosófica e uma renovação de seus horizontes" (N. Abbagnano). Ou talvez, melhor ainda, delineiam o desenvolvimento da potencialidade do pensamento grego, que a vigilante preocupação teológica havia feito com que se deixasse de lado.

Alberto Magno já havia dedicado atenção aos minerais e aos seres vivos: em sua obra *Sobre os vegetais,* inclusive, chegou a afirmar que "somente a experiência pode dar a certeza nesses

assuntos, porque o silogismo não tem valor a respeito de fenômenos tão particulares". Entretanto, foi o dominicano Roberto Grossatesta que "determinou o rumo fundamental assumido pelos estudos físicos nos séculos XIII e XIV" (Ch. Singer). Nascido aproximadamente em 1175 em Stradbrok, no condado de Suffolk, na Inglaterra, Roberto Grossatesta estudou em Oxford e Paris. Foi mestre-regente e chanceler da Universidade de Oxford. Foi ordenado bispo de Lincoln em 1235 e morreu excomungado pelo papa Inocêncio IV, que havia criticado e atacado em suas pregações. Tradutor da *Ética* de Aristóteles, Grossatesta escreveu *Commentarii* aos *Analíticos posteriores,* aos *Elencos sofísticos* e à *Física* de Aristóteles, sendo ainda autor de escritos filosóficos como *De unica forma omnium, De potentia et actu, De veritate propositionis, De scientia Dei* e *De libero arbitrio.*

Além de Aristóteles, também Agostinho está presente em seu sistema filosófico, até maciçamente. A sua *cosmologia* é uma filosofia da *luz.* Na opinião de Grossatesta, é através de processos de difusão, agregação e desagregação da luz que se formam as nove esferas celestes e as quatro esferas terrestres (do fogo, do ar, da água e da terra). Todos os fenômenos da natureza são explicáveis por obra da luz. É no interior dessa metafísica da luz que encontramos encastelados e sistematizados alguns conhecimentos de natureza científica e empírica, como os conhecimentos sobre as propriedades dos espelhos e sobre a natureza das lentes. Mas, independentemente disso, é notável o fato de que Grossatesta tenha expressado com grande lucidez um princípio que, mais tarde, estaria na base do pensamento de Galileu e da física moderna: "É imensa a utilidade do estudo das linhas, dos ângulos e das figuras, já que, sem ele, nada se pode conhecer da filosofia natural. Esses elementos valem de modo absoluto para todo o universo e para as partes dele."

10.2. **Roger Bacon**

Se Roberto Grossatesta pode ser considerado como o iniciador do naturalismo de Oxford, seu representante principal foi sem dúvida Roger Bacon, que foi aluno de Grossatesta, mas que também aponta entre seus predecessores e mestres Pedro Peregrino, que em Lucera, na Púlia, em 1269, publicava a sua *Epistula de magnete* (à qual se referiria, em 1600, o estudioso do magnetismo Gilbert). Bacon nasceu aproximadamente em 1214, estudou em Oxford sob a orientação de Grossatesta e depois em Paris, onde se tornou mestre de teologia. Por volta de 1252, voltou para Oxford. Protegido pelo papa Clemente IV (esse papa era Guy de Foulques, velho amigo de Bacon: no ano seguinte à sua eleição como Papa, isto

Roger Bacon (1214-1292) foi uma das figuras mais significativas da escolástica tardia e um precursor do empirismo moderno.

é, em 1266, ele escreveu a Bacon uma carta para que lhe enviasse o seu *Opus maius)*. Depois da morte do papa, que ocorreu em 1278, o geral da ordem franciscana, Jerônimo de Áscoli, condenou as teorias de Bacon, impondo-lhe a clausura severa, isto é, o cárcere. Parece que Bacon morreu em 1292, ano ao qual remonta a elaboração do seu *Compêndio dos estudos teológicos*. A obra principal de Bacon é o *Opus maius,* ao qual deveriam se seguir (mas permaneceram em forma de esboço) o *Opus minus* e o *Opus tertium*. Essas três obras deveriam constituir uma verdadeira enciclopédia do saber.

Assim como para Averróis, também para Bacon Aristóteles era "a perfeição última do homem". Entretanto, isso não significa que a busca da verdade termina com Aristóteles, pois, na opinião de Bacon, a verdade é filha do tempo. E precisamente na primeira parte do *Opus maius* encontra-se uma análise interessante dos obstáculos que se antepõem ao alcance da verdade. Essa análise antecipa e lembra aquela que mais tarde um outro Bacon, isto é, Francis Bacon, iria realizar em torno dos *idola*. Pois bem, para Roger Bacon, são quatro as causas da ignorância: a) o exemplo da autoridade frágil e ingênua; b) o hábito contínuo; c) as idéias tolas do leigo; d) o ocultamento da ignorância através da ostentação de uma aparente sabedoria.

Para Bacon, a verdade é filha do tempo e a ciência é obra da humanidade, não do indivíduo. E, com o passar do tempo, os homens que vêm depois eliminam os erros daqueles que os precederam. E é assim que se progride. Diz Bacon que dois são os modos pelos quais chegamos ao conhecimento: "por argumentação e por experimento". A argumentação conclui, mas não nos torna seguros, de vez que não afasta a dúvida. Por isso, a verdade deve ser encontrada pelo caminho da *experiência,* que pode ser *externa* e *interna:* a externa é a experiência que realizamos através dos sentidos; a interna não se identifica com a autoconsciência, mas sim com a experiência da iluminação divina de Agostinho. Através da experiência externa, chegamos às verdades naturais, ao passo que, através da experiência interna, alcançamos as verdades sobrenaturais.

No que se refere mais especificamente ao conhecimento da natureza, a exemplo de seu mestre Roberto Grossatesta, Bacon sustenta a importância fundamental da matemática. Estudioso da física e particularmente da ótica, Bacon compreendeu as leis da reflexão e da refração da luz. Estudando as lentes, explicou como elas poderiam ser dispostas para a construção de óculos (e a invenção dos óculos é precisamente atribuída a Bacon) e de telescópios. Ele também intuiu coisas como o vôo, o emprego de explosivos, a circunavegação do globo, a propulsão mecânica e outras idéias. "A previsão de uma só dessas descobertas não seria

digna de memória; mas parece significativo o fato de encontrá-las em tão grande número em uma única mente" (Ch. Singer). Eis as coisas que, na opinião de Bacon, poder-se-iam realizar "só com os recursos e percepções do engenho humano": "Podem-se construir meios para navegar sem remadores, de modo que naves imensas (...), com um só timoneiro, andem em velocidade maior do que se fossem movidas por uma multidão de remadores. Pode-se construir carros que andem sem cavalos (...). E é possível também construir máquinas para voar; (... e) um instrumento de pequenas dimensões, mas em condições de erguer e abaixar pesos de grandeza quase infinita. (...) Também não seria difícil construir um instrumento através do qual um só homem poderia puxar violentamente para si mil homens (...). Da mesma forma, é possível construir instrumentos para caminhar nos rios e no mar até tocar no seu fundo, sem acarretar perigos para o corpo. Alexandre Magno deve ter usado instrumentos desse tipo para explorar o fundo marinho, o que foi relatado pelo astrônomo Ético." Bacon afirma que instrumentos do gênero "foram construídos na Antigüidade e são feitos ainda hoje, exceto a máquina para voar, que nem eu nem outros por mim conhecidos jamais viram". Entretanto, ele diz ter conhecido um sábio homem que "procurou construir também esse instrumento". Os objetos que podem ser construídos são "uma infinidade", dentre os quais Bacon cita também "as pontes lançadas para o outro lado do rio sem pilastras".

Também para Roger Bacon "saber é poder": "As obras da sabedoria são como que (...) defendidas por leis seguras e levam à meta desejada. Essa é a razão pela qual os príncipes e os antigos monarcas se faziam guiar em suas empresas pela sabedoria dos filósofos." E o caminho seguro para se conhecer é o da *experiência,* já que "sem experiência, nada pode ser conhecido suficientemente". E o método de fazer com que os alunos façam experiências também é o melhor caminho para ensinar a verdade, sem que os alunos percam um tempo precioso, pois "a vida humana é breve".

Por fim, são muito interessantes as observações de Bacon sobre a tradução. Depois de notar as dificuldades objetivas (como a falta de termos latinos para expressar os conceitos científicos) e o grande número de erros cometidos nas traduções de Aristóteles, Bacon diz que "é impossível que os modos de dizer próprios de uma língua sejam encontrados em outra", acrescenta que "não é possível traduzir para outra língua, com todas as nuanças típicas da língua original, aquilo que está bem expresso em alguma língua" e, sobretudo, ressalta que "é necessário que o tradutor conheça muito bem a ciência que quer traduzir e as duas línguas, a língua da qual traduz e a língua para a qual traduz. Somente Boécio, o primeiro tradutor, teve um perfeito conhecimento e domínio das

línguas. E unicamente Roberto Grossatesta conhece as ciências". Na opinião de Bacon, os outros tradutores eram uns pobrezinhos, que pouco conheciam tanto as ciências como as línguas, "como o demonstram, as suas traduções". A conseqüência de tudo isso era que "ninguém pode compreender as obras de Aristóteles pelas traduções", pois nelas haveria "muitas deformações de significado" e "muita falsidade".

Com Alberto Magno, Roberto Grossatesta, Roger Bacon — e também como Witelo, que viveu em torno de 1270 e foi o autor da *Perspectiva,* e com Teodorico de Friburgo (1250-1310 aprox.) —, assistimos, portanto, ao nascimento e lento desenvolvimento de uma vertente matemática e experimentalista *no interior da filosofia escolástica.* Mas o fato de que a pesquisa, por assim dizer, científico-tecnológico tenha permanecido até então substancialmente fora do reino da filosofia não significa em absoluto que a vida prática não houvesse apresentado ocasiões e problemas em torno dos quais homens engenhosos pudessem ter-se exercitado. E, na realidade, assim é: basta pensar nos vários tipos de arreamento; no lagar movido a força hidráulica; no malho à água; no relógio mecânico; na fiação da seda com correame articulado; no moinho a vento; na fabricação de lentes e de papel; na extração de substâncias como metais, álcalis, sabão, ácidos, alcoóis e pólvora tiradas de metais e em muitas outras soluções técnicas engenhosas para problemas nem sempre simples. Deve-se destacar que "a pólvora e as armas de fogo constituíram uma contribuição da Idade Média, do ponto de vista econômico, dando à Europa a supremacia decisiva sobre os outros continentes" (Ch. Singer). Pois bem, todo esse mundo tecnológico estava fora do "saber", isto é, fora da filosofia. E Grossatesta e Roger Bacon estão situados precisamente no início daquele movimento de pensamento que, reunindo teoria e prática, iria conduzir à ciência moderna e, ao mesmo tempo, à dissolução da concepção tradicional do mundo.

11. João Duns Escoto

11.1. A vida e as obras

Chamado por seus contemporâneos de *Doctor Subtilis* pela fineza e a profundidade de sua doutrina, João Escoto nasceu no povoado de Duns, na Escócia, em 1266, quando Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio encontravam-se no auge de sua produção científica. Ele se formou e trabalhou nos dois maiores centros de estudo da época: Oxford e Paris. Na Universidade de

Oxford, caracterizada pela tradição "científica" de Grossatesta, Roger Bacon e Peckham, ele aprendeu uma concepção extremamente rigorosa de "procedimento demonstrativo". Em Paris, centro de polêmicas entre tomistas, averroístas e agostinianos, ele amadureceu a necessidade de ir além daqueles contrastes, baseando-se, por um lado, na autonomia e nos limites da filosofia e, por outro, no âmbito específico e na riqueza dos problemas da teologia.

Aluno do convento franciscano de Haddington, Escoto vestiu o hábito de são Francisco em 1278 incentivado por um tio, Elias. Estudou teologia em Northhampton, na Inglaterra, onde foi ordenado sacerdote em 1291. Enviado a Paris nos anos 1291-1296 para aprofundar seus estudos filosóficos e teológicos, voltou depois para a Inglaterra, indo trabalhar no Estúdio dos frades menores, anexo à Universidade de Cambridge, onde começou a comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo. De Cambridge, foi para Oxford (1300-1302) e daí para Paris (1302-1303). Tendo rejeitado, juntamente com outros professores da Universidade, o apelo de Filipe, o Belo, ao concílio contra o papa Bonifácio VIII, foi obrigado a deixar Paris e retornar a Oxford. Em 1304, o ministro-geral da ordem franciscana, Gonçalvo Hispano, que havia sido seu professor, apresentou-o à Universidade de Paris para a obtenção de licenciatura em Teologia Sagrada, que lhe foi conferida em 1305, recebendo logo depois a regência do Estúdio dos frades menores. Mas, devido às crescentes tensões entre o Imperador e o Papa, Escoto foi chamado para o Estúdio de Colônia, onde, depois de um ano de ensino, morreu em 1308, sendo sepultado na Igreja de São Francisco, naquela cidade. O dístico que está esculpido em seu túmulo resume muito bem o que foi sua vida atormentada: *"Scotia me genuit, / Anglia me suscepit,Gallia me docuit, / Colonia me tenet."*

Para entender o diverso sentido teorético de seus escritos, é preciso distinguir neles um primeiro grupo, sobretudo de obras da juventude, constituído pelos *Comentários* a obras de filósofos antigos, particularmente de Aristóteles e Porfírio, e um segundo grupo, pertencente ao período da maturidade, representado pelos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo. À parte a semelhança do gênero literário — trata-se, na maior parte, de comentários —, é notável a diferença de conteúdo e de valor dos dois grupos, como sugerem os próprios títulos com os quais tais obras foram designadas: *Reportata parisiensia, Lecturae cantabrigenses, Ordenatio.* A *Reportatio* indica um escrito redigido com a aprovação do mestre, neste caso de Escoto, por parte dos discípulos, que assim *reportavam* o que o mestre ensinara. A *Ordenatio,* antes conhecida como *Opus Oxoniense,* foi assim intitulada pelos editores da comissão romana formada para a sua publicação crítica (dos quatro livros previstos, só dois foram publicados), porque "ordena-

da" ou ditada pessoalmente por Escoto. Essa, obviamente, é a obra maior de Escoto, que ele, no entanto, não conseguiu concluir. A *Lectura,* por fim, representa as anotações do mestre, feitas para auxiliá-lo no ensino diário. Além desses escritos, é bom recordar um opúsculo denso e conciso, o *De primo princípio,* definido com razão como "a maior das obras breves de Duns Escoto" (E. Roche).

11.2. **Distinção entre filosofia e teologia**

Contra a absorção agostiniana da filosofia pela teologia e contra o concordismo tomista entre filosofia e teologia, Escoto propõe a clara distinção entre os dois âmbitos. A filosofia tem uma metodologia e um objeto não assimiláveis à metodologia e ao objeto da teologia. As disputas que se multiplicavam e as condenações que freqüentemente se seguiam a elas, na opinião de Escoto, tinham uma origem comum: *a não delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa.* Daí, para Escoto, a importância de precisar as respectivas esferas de ação e as orientações específicas da filosofia e da teologia.

A *filosofia* se ocupa do ente enquanto tal e de tudo o que é redutível a ele ou dele dedutível. Já a *teologia,* ao contrário, trata dos *articula fidei* ou objetos de fé. A filosofia segue o procedimento demonstrativo, a teologia o procedimento persuasivo. A filosofia se detém na "lógica do natural", a teologia move-se na "lógica do sobrenatural". A filosofia se ocupa do geral ou universal, porque é obrigada a seguir *"pro statu isto"* o itinerário cognoscitivo da abstração, enquanto que a teologia aprofunda e sistematiza tudo o que Deus se dignou nos revelar sobre a sua natureza pessoal e o nosso destino. A filosofia é essencialmente especulativa, porque visa conhecer por conhecer, ao passo que a teologia é tendencialmente prática, porque nos coloca a par de certas verdades para nos induzir a agir mais corretamente.

A filosofia não melhora se colocada sob a tutela da teologia, nem esta se torna mais rigorosa e persuasiva se utilizar os instrumentos e tender aos mesmos fins que a filosofia. A pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a qualquer custo a concordância entre razão e fé, entre filosofia e teologia se explicam, segundo Escoto, pelo rigor insuficiente com que essas teses e perspectivas são colocadas.

11.3. **A univocidade do ente**

Com a intenção de evitar equívocos e deletérias misturas entre elementos filosóficos e elementos teológicos, Escoto propõe submeter a uma análise crítica todos os *conceitos complexos,* a fim

de se obter *conceitos simples,* com os quais deve-se então proceder à construção de um discurso filosófico fundamentado. Se não alcançarmos essa simplicidade, as combinações de conceitos conterão ambigüidades ou passagens injustificadas.

Aquilo que existe e sobre o que meditamos é complexo. A função do filósofo é contribuir para dissipar tal complexidade, antes de mais nada ajudando a pôr ordem e ver claro na selva dos nossos conceitos. Em tal contexto e com essa função, Escoto elabora a *doutrina da distinção* (real, formal e modal). Esse é o caminho que leva do complexo ao simples, que supera as incompreensões e vence as falsas pretensões. Entre Sócrates e Platão há uma *distinção real;* entre a inteligência e a vontade, a distinção é apenas *formal;* entre a luminosidade e o seu grau de intensidade específico, a distinção é *modal.* Se isso é verdade, então pode-se conceber um conceito sem dúvidas, sendo deletério considerar os conceitos juntos, como se constituíssem uma só noção. Além dessas distinções, que têm o seu fundamento na realidade, há também a distinção da razão, que se dá quando decompomos ulteriormente um conceito para compreender mais claramente o seu conteúdo, sem que isso tenha uma correspondência na realidade. Trata-se mais de uma necessidade lógica do que ontológica.

Pois bem, quando se fala de *univocidade* a propósito da filosofia escotista, o que se pretende é falar da simplicidade irredutível à qual todos os conceitos complexos devem ser conduzidos. Ou seja, trata-se daqueles conceitos que Escoto chama de conceitos *"simpliciter simplices",* no sentido de que cada um deles não é identificável com nenhum outro. São conceitos que só é possível negar ou afirmar de um sujeito, mas não ambas as coisas juntas, como, por exemplo, pode acontecer a propósito dos conceitos analógicos, que, dada a sua complexidade, podem ser afirmados e negados ao mesmo tempo, em relação ao mesmo sujeito, a partir de ângulos diferentes. A esse propósito, Escoto é absolutamente lúcido, como podemos ler na *Ordinatio:* "Chamo de unívoco um conceito que é de tal modo uno que sua unidade é suficiente para provocar contradição quando é afirmado ou negado de uma mesma coisa."

Pois bem, dentre todos os conceitos unívocos, o conceito primeiro e mais simples é o conceito de "ente", porque pode ser dito de tudo aquilo que existe de algum modo. Mas o que é o *ente unívoco,* fundamento da metafísica de Escoto? Ao falarmos da distinção modal, dissemos que é possível conceber uma perfeição — a racionalidade, a luminosidade etc. — sem o seu grau específico de intensidade: a racionalidade de Deus não é a mesma do homem; a luminosidade do sol é diferente da do lampião. Ampliando essa distinção modal a todos os entes, pode-se fixar o conceito de ente prescindindo dos modos específicos em que eles efetivamente se

concretizam. Nesse caso, tem-se então o conceito simples e, portanto, unívoco de ente, que é universal porque é aplicável a tudo aquilo que existe de maneira unívoca. Com efeito, ele se aplica tanto a Deus como ao homem porque ambos *existem*. A diferença entre Deus e o homem não está no fato de que o primeiro exista e o segundo não, mas sim no fato de que o primeiro existe de *modo infinito* e o segundo de *modo finito*. Ora, deixando-se de lado os modos de ser, o conceito de ente se aplica a ambos da mesma forma.

Mas precisamente pelo fato de prescindir dos modos de ser, o conhecimento de tal conceito não permite identificar os traços específicos dos seres aos quais se aplica. Escreve Escoto na *Ordinatio:* "O intelecto do homem que está raciocinando pode estar certo de que Deus é ente, mesmo duvidando dos conceitos de ente finito ou infinito, criado ou incriado. Portanto, o conceito de ente aqui aplicado a Deus é diferente deste ou daquele conceito, sendo por isso neutro em si mesmo, embora esteja incluído em ambos aqueles conceitos — assim, é unívoco." Com isso, pode-se compreender quão deformada foi a acusação de panteísmo feita a Escoto por causa da univocidade. A noção unívoca de ente é de índole metafísica, no sentido de que expressa a essência mesma do ser ou o ser enquanto ser, não a totalidade dos seres ou a sua soma. Exatamente por prescindir dos modos de ser é que tal noção é chamada por Escoto de *deminuta* ou imperfeita.

11.4. **O ente unívoco, objeto primeiro do intelecto**

Convencido de que um dos traços específicos do homem é o seu ser inteligente — inteligência que é expressão primeira da transcendência do homem em relação a todos os outros seres vivos —, Escoto se apressa a precisar o âmbito cognoscitivo do homem, preocupado em não lhe atribuir poderes ilusórios nem privá-lo de suas efetivas potencialidades e prerrogativas. Por isso, diante da questão do objeto primeiro do intelecto, ele responde antes de mais nada que não pretende tratar do objeto que o homem conhece primeiro na ordem do tempo nem do objeto mais perfeito que o homem esteja em condições de alcançar. O que ele quer precisar são os contornos daquele objeto que esteja em condições de expressar e ao mesmo tempo circunscrever o horizonte cognoscitivo do nosso intelecto. O olho é feito para a cor e o ouvido para o som. E o intelecto, foi feito para quê? Qual é o objeto que expressa o âmbito efetivo no qual o intelecto pode se mover?

A resposta de Escoto para tal interrogação é que esse objeto, na situação atual do homem, é precisamente o ente unívoco ou o ente enquanto ente. Como, sendo unívoco, o ente é aplicável a tudo aquilo que existe, da mesma forma o intelecto é feito para conhecer

tudo aquilo que existe, material e espiritual, particular e universal: não há nada que lhe seja interdito. Com o seu pensamento, o homem pode abarcar o universo. Por sua universalidade, o conceito de ente enquanto ente indica a extensão ilimitada do nosso intelecto. Mas se, por sua universalidade, esse conceito permite entrever a extensão do nosso poder cognoscitivo, no entanto, por sua extrema pobreza e sua generalização máxima, ele também nos faz entrever a pobreza do intelecto e, por reflexo, a absurda pretensão de certos metafísicos de responderem à complexidade do real. *Pro statu isto,* isto é, na condição humana atual, o intelecto humano é obrigado a seguir o processo de abstração e, portanto, a alcançar o inteligível prescindindo — pela abstração — da riqueza efetiva da realidade concreta. O conhecimento filosófico se detém nas fronteiras do universal e a metafísica, ocupando-se do ser comum, prescinde da riqueza estrutural das coisas. Assim, é necessário colocar ao lado da filosofia, em posição subalterna e autônoma, as ciências em particular e, para os aspectos da salvação da nossa existência, a teologia.

11.5. **A elevação a Deus**

Sendo privada dos modos concretos de ser, a noção unívoca de ente é definida como *deminuta* ou imperfeita. Mas, exatamente por ser imperfeita, tal noção não apenas não se choca com os modos de ser, mas também tende a eles como suas configurações efetivas. Ora, os modos supremos de ser são a finitude e a infinitude, que representam o ente em sua perfeição efetiva. Tais modos determinam a noção unívoca de ente, da mesma forma como a intensidade expressa a luminosidade da luz ou um particular grau de cor concretiza a brancura. Em suma, trata-se da passagem do abstrato para o concreto, do universal para o particular.

Ora, está claro que não há necessidade de nenhuma prova da existência do *ente finito,* porque ele é objeto da experiência imediata e cotidiana. No entanto, urge uma precisa demonstração da existência do *ente infinito,* porque ele não constitui um dado de evidência imediata. Se o conceito de "ente infinito" não é contraditório em si mesmo — ao contrário, parece que a noção unívoca de ente encontra na infinitude a sua realização mais completa —, tal conceito representa efetivamente alguma coisa? Em outras palavras: entre os entes existentes há algum do qual se possa dizer que é verdadeiramente infinito? São esses os termos em que Duns Escoto propõe a questão.

E, tratando-se de uma questão importantíssima, *ele se propõe a produzir uma demonstração da existência do ente infinito que seja a mais irrepreensível possível.* O que significa que a argumentação

deveria se fundar em *premissas certas e, ao mesmo tempo, necessárias.* Com tal objetivo, ele considera insuficientes as provas baseadas em dados empíricos, porque são certas, mas não necessárias. É essa a razão pela qual Escoto não parte da *existência efetiva e contingente das coisas,* mas sim de sua possibilidade. Ou seja: o fato de que as coisas existem é um dado certo, mas não necessário, porque também poderiam não existir; mas desde que as coisas podem existir, que existem, é necessário. Em outras palavras, se o mundo existe é absolutamente certo e necessário que ele pode existir: *ab esse ad posse valet illatio.* Ainda que desaparecesse, continuaria sendo verdadeiro que o mundo pode existir, visto que já existiu.

Pois bem, estabelecida a necessidade da possibilidade, Escoto pergunta-se qual é o seu fundamento ou causa. Nessa questão, seu procedimento é o tradicional. O fundamento de tal possibilidade não é o nada, porque o nada não é fundamento ou causa. Também não é constituído pelas próprias coisas, porque não é possível que as coisas possam se dar a existência que ainda não têm. Então, é necessário pôr a razão de tal possibilidade em um ser diferente do ser produtível. Ora, esse ser que transcende a esfera do produtível ou das coisas possíveis existe e atua por si mesmo ou existe e atua em virtude de outro ser. No segundo caso, propõe-se a mesma pergunta, porque ele dependeria de outro, sendo por seu turno produtível. No primeiro caso, temos um ente em condições de produzir, mas que não é de modo algum produtível.

Assim, chegamos ao ente que se buscava, porque explica a possibilidade ou produtividade do mundo sem que sua existência, por seu turno, exija uma ulterior explicação. Desse modo, se as coisas são possíveis, também é possível um ente primeiro. Mas tal ente é só possível ou existe de fato? A resposta é que *tal ente existe em ato,* porque, se não existisse, também não seria possível, considerando que nenhum outro estaria em condições de produzi-lo. Assim, se é possível, o ente primeiro é real. Mas qual é a sua conotação específica? A infinitude, porque é supremo e ilimitado. E assim, tendo identificado o ente enquanto ente como objeto primeiro do intelecto, Escoto descobre que só o ser infinito é Ser no sentido pleno da palavra, porque é fundamento de todos os entes e, antes ainda, de sua possibilidade.

11.6. **A insuficiência do conceito de "ente infinito"**

O conceito de "ente infinito" é o mais simples e mais abrangente a que podemos chegar. A esse propósito, Escoto escreve na *Ordinatio:* "Podemos chegar a muitos conceitos próprios de Deus que não convêm às criaturas, como seria o caso dos conceitos de

todas as perfeições simples, em sumo grau. E temos (...) o mais perfeito conceito ao conceber todas as perfeições simples e em sumo grau. Entretanto, o conceito ao mesmo tempo mais perfeito e mais simples a nós possível é o conceito de ente infinito. Com efeito, ele é mais simples do que o conceito de ente bom ou de ente verdadeiro ou de qualquer outro conceito similar, porque o 'infinito' não é um como que atributo ou paixão do ente, ou seja, daquilo de que se diz, mas expressa o modo intrínseco dessa entidade. Desse modo, quando digo 'ente infinito', não tenho um conceito derivado como que acidentalmente do sujeito e da paixão, mas um conceito em si mesmo pertinente ao sujeito, existente em determinado grau de perfeição, isto é, de infinitude, assim como uma intensa brancura não expressa um conceito acidental, como seria, por exemplo, a brancura visível (concreta), mas sim a intensidade é que expressa o grau intrínseco de brancura em si. Assim, torna-se clara a simplicidade desse conceito, ou seja, do 'ente infinito' ".

Mas esse elevadíssimo conceito, ao qual o nosso intelecto pode chegar, expressa verdadeiramente a riqueza pessoal de Deus, a ponto de satisfazer as nossas exigências existenciais e mostrar a inutilidade da teologia e, antes dela, da Revelação? Escoto responde com extrema clareza a essa interrogação crucial, afirmando que o conceito de ente infinito, ao qual pode se elevar o intelecto humano, é em si mesmo pobre e insuficiente, porque não consegue nos introduzir na riqueza misteriosa de Deus, como podemos ler ainda na *Ordinatio:* "Deus não é conhecido naturalmente pelo homem peregrino de forma própria e particular, isto é, segundo a razão de tal essência (divina), enquanto esta é em si" . E isso pelo fato de que a essência divina não é uma realidade que possa ser compreendida naturalmente pelo homem. Com efeito, prossegue Escoto: "Não pode ser naturalmente conhecido por nenhum intelecto criado segundo a razão *dessa essência enquanto tal,* nem nenhuma outra essência conhecida naturalmente por nós revela suficientemente essa essência enquanto tal, nem por similitude de univocação, nem por similitude de imitação. Com efeito, só se tem a univocação nas razões gerais e também a imitação não surge, porque é imperfeita,imitando nisso imperfeitamente as criaturas".

Escoto proclama a possibilidade e os limites da filosofia. E proclama o espaço e a necessidade da teologia. Qualquer controvérsia entre filósofos e teólogos só pode brotar da falta de consciência desses limites e do seu âmbito de competência. Rigorizar o discurso filosófico e captar o seu caráter geral e abstrato significa pôr fim às suas pretensões de exaurir o campo do ser, considerando-se oniabrangente e incompatível com uma forma superior de saber. No fundo, é esse o sentido da polêmica que se desenvolvia no tempo de Escoto e que ele resume no prólogo à *Ordinatio.* Assim, chegados

a esse ponto, confirmando o que foi dito até aqui e para uma melhor compreensão da índole de sua filosofia, é oportuno indicar alguns outros traços de fundo de sua doutrina. E nos encontraremos diante de nova comprovação de tendência de Escoto a reorganizar o âmbito da razão filosófica e denunciar os seus limites estruturais, para que, como reflexo, se admita a urgência do saber teológico, que está em condições de nos abrir para os mistérios de Deus e descerrar-nos as perspectivas salvíficas que são estranhas ao saber filosófico.

11.7. **O debate entre filósofos e teólogos**

O contexto e o objetivo das reflexões dos filósofos sobre a natureza do ente, objeto da metafísica e do intelecto, e sobre a estrutura e o dinamismo da natureza humana estão na auto-suficiência da filosofia e na inutilidade da teologia e, antes dela, da Revelação. O contexto e o objetivo das respostas dos teólogos são, ao contrário, a insuficiência da filosofia e a necessidade da Revelação. Eis os traços mais destacados desse debate.

Observam os filósofos: "O intelecto humano, que tem por objeto o ente enquanto ente, englobando em si tudo aquilo que existe, estende o seu poder cognoscitivo a todo o real". Como os sentidos não têm necessidade de nenhuma iluminação sobrenatural, da mesma forma o intelecto não tem necessidade de nenhuma integração teológica. Uma hipotética indigência de luz superior quando muito diria respeito a aspectos acidentais da vida espiritual, porque é pacífico que *"natura non deficit in necessariis"*. Os filósofos consolidam ainda mais sua posição referindo-se à psicologia aristotélica, que defende a abertura indefinida do intelecto em suas vertentes ativa e passiva: "O intelecto agente pode fazer tudo e o intelecto passivo pode tornar-se tudo". Para confirmá-lo, eles destacam que os primeiros princípios, incluindo virtualmente toda possível conclusão, permitem entrever a amplitude do nosso poder cognoscitivo. Nesse contexto, não há espaço algum para a doutrina sobrenatural que, qualquer que seja o modo como é proposta, revela-se inútil ou obstaculizante. Aristóteles sequer suspeitou de sua existência nem invocou a sua ajuda.

A isso, responde Escoto: "Fazendo um exame mais rigoroso da situação histórica, parece ser necessário redimensionar essas pretensões. Se fossem verdadeiramente auto-suficientes e tivessem um raio de possibilidades tão amplo, os filósofos deveriam ter podido indicar com perfeita precisão o fim de nossa existência. Eles, no entanto, limitaram-se a identificar tal fim com a contemplação das substâncias separadas ou até mesmo puseram em dúvida a sua

existência". E prossegue Escoto: como teriam eles podido demonstrar que o homem foi feito para o ser supremo, visto intuitivamente, se todo ato cognoscitivo nosso obedece à lei da abstração? Ou então que o corpo participará dessa glória, se para eles o corpo é fonte de imperfeição? Ou, por fim, que isso dura eternamente, se a posse eterna é contra o desinteresse próprio de sua moral? A insuficiência das reflexões filosóficas se evidencia tanto pela generalidade do tecido conceitual como pela angústia do horizonte fatalista em que são colocados homens e deuses, enquanto o horizonte cristão se baseia na liberdade radical, divina e humana.

Raciocinam os filósofos: "Se é verdade que o homem conhece naturalmente a si próprio, por que também não deveria conhecer o seu fim último, que representa o seu elemento essencial? Assim, é necessário rever a lei segundo a qual o fim de uma substância só pode ser identificável por suas manifestações, sendo mais conveniente captá-lo através da visão intuitiva da própria substância". Acrescente-se a isso, complementarmente, que o intelecto, conhecendo a natureza humana em si e o fim último, pode identificar também os meios necessários para alcançá-lo, porque "quem conhece os extremos de uma relação não pode ignorar a sua conexão".

Replica Escoto: essas ilações partem do pressuposto de que o homem intui a si mesmo em toda a sua riqueza pessoal. No momento atual, nós não conhecemos a nós mesmos senão de modo abstrato ("non enim cognoscitur (...) natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione generali"). À objeção de que, por causa do seu obje-to primeiro, o ente enquanto ente, extensivamente infinito, o intelecto pode conhecer tudo aquilo que, de algum modo, possa se considerar como real, Escoto responde que "o ente em questão é abstrato no que se refere ao conteúdo", no limite entre o ser e o não-ser; universal porque indeterminado e, portanto, unívoco. Ele indica o horizonte do nosso conhecer, mas todo ainda por realizar: é mais um programa do que um desenvolvimento atual; é mais a moldura do que o quadro, a ser realizado através do itinerário da abstração. Por fim, embora reconhecendo ao filósofo a total transparência de si para si mesmo, continua sendo verdadeiro que a nossa completa ordenação ao destino sobrenatural escapa à ação de qualquer ato cognoscitivo, porque "nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori", por sua essencial gratuidade.

No que se refere ao conhecimento natural dos meios que permitiriam alcançar o fim último, Escoto ressalta que não existem as condições necessárias de salvação senão por um decreto divino e que, em última análise, tudo se baseia na livre aceitação dos atos

humanos por parte de Deus. Assim articulado, esse debate poderia dar a impressão de que a razão humana e, portanto, a filosofia, são desvalorizadas ou, pelo menos, não bastante exaltadas. Objeta-se a Escoto: o homem é mais perfeito no clima teo-rético dos filósofos, porque é capaz de conhecer o fim último e de identificar os meios para alcançá-lo. Responde Escoto: a impotência que ressaltei refere-se a um fim mais elevado do que o proposto por Aristóteles, que é um fim para o qual o homem está naturalmente ordenado, mas que só pode alcançar com meios sobrenaturais.

A tese dos filósofos sobre a *dignitas naturae* é uma alusão explícita à *philosophia naturalis* de Aristóteles, que é o filósofo *"sequens rationem naturalem"*. Ora, Escoto analisa essa experiência racional separada da fé, indicando os seus méritos — o humanismo natural —, mas sobretudo denunciando os seus limites — a pretensa auto-suficiência da filosofia. E, assim, reafirma *a necessidade da doutrina revelada*. Com efeito, além de admitir *"omnem perfectionem quam tu ponis"*, ressalta Escoto, também *"et ultra pono"*, isto é, que, pela graça de Deus, o homem pode alcançar uma perfeição que transcende as nossas atuais forças naturais.

Pode até haver entre Escoto e os filósofos uma concordância sobre a perfectibilidade de nossa natureza humana, mas é profundo o desacordo sobre a sua medida e a sua orientação: com efeito, eles não estão em condições de saber aquilo que efetivamente nós somos e podemos, porque a experiência para a qual se voltam não está em condições de revelar as nossas efetivas aspirações, estando nós em uma situação de natureza decaída. Há um desnível de planos: não é Deus que está no nível dos homens, como para os filósofos, mas o homem é que está no nível de Deus, com o qual está em condições de entrar em diálogo pessoal, graças à revelação e à encarnação de Cristo.

11.8. O princípio da individualização e o *haecceitas*

Escoto reafirma o primado do individual, negando existir, em si ou em Deus, a natureza ou a essência da qual os indivíduos participariam. Interpretar o singular como participação no universal seria conceder demais à concepção pagã, que desdenha um e exalta o outro, e não leva em consideração o ato criador de Deus e sua providência. Destaca Escoto que Deus não nos propôs esquema ideal ao qual devamos nos referir na vida cotidiana, mas sim Cristo, à cuja imagem nos criou e para cuja perfeição nos impele. Deus conhece a todos singularmente, confiando a cada qual um lugar preciso na economia geral da salvação pessoal.

A teoria do princípio da individualização oculta em si um claro resíduo de platonismo, revelando-se um pseudoproblema. Mais: um falso problema, que também está presente em Aristóteles como em Avicena e Averróis, fortemente influenciados pelo platonismo, já que pressupõe que a verdade mais profunda seja a do universal, só então devendo-se perguntar como é que o universal se torna particular.

Se o problema é falso, com maior razão ainda são falsas as respostas. Com efeito, para Escoto, nem a matéria, essencialmente indeterminada, nem a forma, indiferente à individualidade e à universalidade (sendo, por natureza, comum a todos os entes da mesma espécie) e, conseqüentemente, nem mesmo o composto podem ser causa das características e das diferenças individuais: "Essa entidade (a individualidade) não é nem matéria, nem forma, nem composto, no sentido que cada um deles é natureza, mas é a realidade última daquele ente que é matéria, que é forma, que é composto". Escoto sustenta então que é a realidade última que explica a individualidade, isto é, a sua perfeição, graças à qual uma realidade *"haec est"*, é esta e não outra. Daí o termo *haecceitas,* que indica a formalidade ou perfeição pela qual cada ente é o que é e se distingue de todo outro ente.

Nesse contexto, é compreensível a exaltação da pessoa humana. Com efeito, aqui, a individualidade, definida como *repugnância à divisão,* é personificada ou subjetivada, em polêmica com o averroísmo, que, com a teoria do intelecto único, negava-lhe o seu traço mais próprio. Sugestivamente descrita como "ultima solitudo", a pessoa é *ab alio,* pode ser *cum alio,* mas *non in alio.* Pode se comunicar, condicionar e ser condicionada, mas não perder a sua identidade. O ente pessoal é um universal concreto, porque, em sua unicidade, não é parte de um todo, mas sim um todo no todo, *imperium in imperio.* No conceito bem determinado de "pessoa", coincidem o particular e o universal. O homem — cada homem — não é uma determinação do universal. Enquanto realidade singular no tempo e irrepetível na história, ele, na realidade, é supremo e original, porque, graças à mediação de Cristo, destina-se ao diálogo com o Deus uno e trino da Escritura.

11.9. O voluntarismo e o direito natural

Escoto tematiza o problema da ordem e da liberdade com a intenção de combater a partir de outras perspectivas o necessitarismo naturalista dos filósofos greco-árabes. Se Deus é livre e, ao criar, quis os entes singulares em sua individualidade, não as suas naturezas ou essências, então a contingência não diz respeito

apenas à origem do mundo, mas também ao próprio mundo e a tudo aquilo que está nele, não excluindo nem mesmo as leis morais. Embora sejam unânimes em concordar com a contingência do mundo, os pensadores medievais já não se apresentam tão concordes assim no que se refere às normas morais.

No plano moral, a idéia de bem como guia operativo não é deduzível da idéia do ser *(ens et bonum non convertuntur)*, mas somente do Deus infinito. *O bem é aquilo que Deus quer e impõe.* A única lei à qual Deus é vinculado é representada pelo princípio da não-contradição. Pois Escoto se preocupa em salvaguardar até as extremas conseqüências a transcendência de Deus infinito, sem falsos compromissos.

O "direito natural" reflete instâncias mais pagãs do que propriamente cristãs. Como é possível chamar em causa a natureza humana para dar corpo ao direito natural quando, à luz de uma perspectiva histórica, é preciso distinguir um *status naturae institutae,* um *status naturae lapsae* e um *status naturae restitutae?* Ou não é verdade que Deus suspendeu leis que as transformadas forças naturais, enfraquecidas pela culpa, não estavam em condições de respeitar? Escreve Escoto na *Ordinatio:* "Muitas coisas que são proibidas como ilícitas poderiam se tornar lícitas se o legislador as ordenasse ou, pelo menos, as permitisse, como, por exemplo, o furto, o homicídio, o adultério e outras coisas do gênero, que não implicam uma maldade inconciliável com o fim último, do mesmo modo que seus opostos não incluem uma bondade que necessariamente conduza ao fim último". Quais são os preceitos necessários? São os contidos na primeira tábua mosaica, isto é, a unicidade de Deus e a obrigação de só a ele adorar. Todos os outros não são absolutos, ainda que em consonância com a nossa natureza. O intelecto percebe a veracidade dos preceitos da segunda tábua. Mas sua obrigatoriedade deriva apenas da vontade legisladora de Deus, em cuja ausência ter-se-ia uma ética racional, cuja transgressão seria irracional, mas não pecaminosa. O mal é pecado, não erro, como consideravam Sócrates e, em geral, os filósofos gregos.

O necessitarismo pagão é superado em suas premissas mais remotas: "Como Deus podia agir diversamente, ele poderia ter estabelecido outras leis, que, se houvessem sido promulgadas, seriam retas, porque nenhuma lei é tal senão quando estabelecida pela vontade aceitante de Deus". Dada a importância desse trecho, vale à pena transcrevê-lo na construção em que o encontramos na *Ordinatio:* "Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, quae si statuta a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta".

O que se disse sobre a vontade de Deus pode também, guardadas as devidas proporções, ser dito sobre a vontade do homem. Duns Escoto destaca várias vezes o papel-guia da *vontade,* que atua sobre o intelecto, orientando-o para uma certa direção e afastando-o de outra. Se o intelecto opera sempre com toda a sua energia e, portanto, com necessidade natural, postulada pela natureza do objeto, a vontade é a única expressão verdadeira da transcendência do homem sobre o mundo das coisas. Destacando a força-guia da vontade e a sua autodeterminação, Escoto não cai no arbitrarismo. Como pode a vontade amar aquilo que ignora? *A luz do intelecto é necessária, mas não determinante.* Para curar-me de um mal-estar, é necessário que eu conheça os remédios adequados; já o ato de assunção não é necessário, mas livre, porque eu posso preferir a morte à vida. Se eu assumo, o ato livre será também racional, no sentido de que alcanço uma meta com os meios que a ciência põe à minha disposição. Trata-se assim de uma convergência entre duas atividades diferentes — intelectiva e volitiva — no sentido de objetivo único.

Tal convergência não deforma a intelectualidade do ato intelectivo nem a liberdade do ato volitivo. Embora profunda, a interferência nunca chega à identidade. O ato da vontade, que em si é perfeito, ainda que iluminado pelo intelecto, procede sempre essencialmente da vontade, como causa principal, assim como o ato do intelecto, ainda que guiado pela vontade, procede sempre e intrinsecamente do intelecto. Apesar dessa autonomia nos respectivos campos, a liberdade da vontade continua sendo a perfeição suprema do homem, na qual reside ou recai a sua humanidade. *Conhecer para amar em liberdade* — essa é a mensagem de Escoto.

Essa orientação substancialmente teológica deixa entrever uma espécie de dualidade entre filosofia, insuficiente e abstrata, e teologia. O Deus dos filósofos não é o mesmo Deus dos teólogos, criador e salvador. Muitas verdades são subtraídas ao domínio da razão, como a origem temporal do mundo e a imortalidade da alma, a propósito das quais só se pode apresentar *persuasiones,* mas não autênticas *demonstrationes.* O equilíbrio entre razão e fé é assim rompido em favor da segunda, mas no quadro de uma tensão que ainda é a de Tomás e Boaventura.

Capítulo XIX

O SÉCULO XIV E A RUPTURA DO EQUILÍBRIO ENTRE RAZÃO E FÉ

1. A situação histórico-social

O século XIV é o último século da Idade Média. O século XII se conclui com a figura de Gregório VII, cujo *Dictatus papae* é sem dúvida a *magna charta* do catolicismo romano e, ao mesmo tempo, do papado político e da concepção teocrática. O século XIII abre-se com a triunfante teocracia de Inocêncio III, que leva a cabo o ideal do "domínio cristão do mundo". Com ele, a Igreja romana alcança poder e prestígio, através da solução de autoridade dos conflitos políticos, da criação de tribunais supremos e da exclusividade do seu magistério. O século XIV, por seu turno, abre-se com afirmações teocráticas e gestos decididos e de repercussão por parte de Bonifácio VIII, mas em um contexto social e cultural já pouco disposto a compartilhar tal política.

O perdão jubilar do século XIV — o primeiro jubileu da história — foi o grande gesto de Bonifácio VIII, que quis assim celebrar a função carismática da Igreja e tentar despertar e, ao mesmo tempo, potencializar o anseio de salvação coletiva, que havia alimentado toda a expectativa escatológica do século XIII, agrupando em torno das instituições eclesiásticas, além da alma popular, também o poder temporal dos Estados. Na realidade, esses objetivos só foram alcançados de modo provisório, pela mudança das exigências sociais, religiosas e culturais. Com efeito, o dissídio ou a tensão religiosa do século XIII, que se havia expressado nas muitas formas de vida religiosa, algumas perseguidas como heréticas, outras acolhidas e favorecidas, estava se reduzindo, resolvendo-se em parte por uma espécie de afastamento dos ideais religiosos, que se revestiam agora de formas exaspera-

das de ascetismo, por parte dos ideais de vida leiga. Estes últimos, embora conservando uma íntima religiosidade própria, foram se configurando na forma das novas exigências da vida social, tanto econômicas como políticas.

Além disso, começava a se afirmar uma ruptura radical entre a Igreja e os nascentes Estados nacionais, com tentativas de desforra e predominância de uma e de outra parte. Nesse sentido, é significativo o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Mas mais significativo ainda nesse sentido é o cativeiro de Avignon, como também, mais tarde, a empresa de Ludovico, o Bávaro, que, em 1326, recebeu a coroa imperial no Capitólio, não mais na igreja e não mais do Papa. Como o papa João XXII não quis reconhecer Ludovico como Imperador, a dieta de Francoforte, em 1338, proclamou a aprovação pontifícia como supérflua, assim como faria mais tarde Carlos IV, em 1356. A Alemanha começava a realizar no campo político aquele afastamento da Igreja católica que depois Lutero iria reforçar e procurar justificar no campo doutrinário.

Esses conflitos constituíam os sinais do iminente crepúsculo de uma política e de uma concepção de poder. Os ideais e o poder que se encarnavam nas duas figuras teocráticas, do Pontífice romano e do Imperador germânico, haviam entrado em decadência na consciência dos mais atentos aos novos fenômenos sociais. Em conseqüência do desenvolvimento econômico e, portanto, da ascensão da burguesia, os grandes Estados nacionais independentes, que consolidavam suas estruturas financeiras e seus instrumentos militares, estavam se tornando os verdadeiros protagonistas da história européia. Apesar das disputas e lutas, Petrarca com toda razão define o Império como "vão nome sem sujeito" e a Igreja, no "cativeiro de Avignon", como um cômodo instrumento de poder nas mãos dos monarcas franceses. A época da teocracia secular e espiritual estava em vias de extinção.

Em um contexto mais geral, com implicações de caráter socioeconômico, mas com conotações de evidente anticlericalismo, devemse recordar três revoltas populares: a Jacquerie, na França, a revolta dos pequenos artesãos de Ciompi, na Toscana, e a revolta dos Lollards na Inglaterra. O objetivo leigo em relação à Igreja era o de subtrair-lhe todo poder temporal e submetê-la à autoridade do Estado no que se refere às questões mundanas. A salvação é um fato interior e espiritual, não tendo necessidade de uma estrutura de bens e poder, o que, ao contrário, constitui um forte impedimento, colocando-se em contraste com as orientações do Evangelho. Significativa dessa espiritualidade contestatária popular foi a longa controvérsia que, nos séculos XIII e XIV, dividiu a ordem franciscana em relação à questão da pobreza. Para alguns, os

chamados "espirituais", a fidelidade a essa virtude devia ser rigorosa, enquanto que, para outros, podia ser flexível, porque se trataria de um simples instrumento, sendo portanto adaptável às circunstâncias históricas da evangelização. Essa polêmica, porém, não se circunscrevia só à ordem franciscana, atingindo também a Igreja, acusada de ser a meretriz do *Apocalipse* e chamada a livrar-se das vestes do poder e da riqueza.

Do ponto de vista mais propriamente cultural, o século XIV vive à sombra das várias condenações de que foi objeto, a partir de fins do século XIII, o aristotelismo averroísta e tomista, tanto em Paris como, sobretudo, em Oxford. Às condenações do bispo Estêvão Tempier, de 1277, que não tinham efeito fora da universidade e da diocese de Paris, seguiram-se no mesmo ano, em Oxford, por parte de Roberto Kilwardby, as proibições das teorias tomistas da geração, da passividade da matéria, da introdução de novas formas no corpo humano após a morte e da unidade da forma. Essas proibições foram reafirmadas e ampliadas em Oxford pelo franciscano John Peckham, em dezembro de 1284 e, depois, em abril de 1286. "Podem-se ouvir ecos distantes das condenações de Tempier e Kilwardby em um manuscrito de 1477, no qual um mestre parisiense anônimo retoma os pontos incriminados, fazendo-os seguir de uma refutação" (M. de Wulf).

Se, além dessas condenações, recordarmos as polêmicas entre os seguidores de Boaventura e Tomás e, depois, dos partidários de Escoto e Tomás, não será difícil perceber a queda da tensão criadora que havia caracterizado o século XIII e a crise em que se debatiam a razão e a filosofia, antes consideradas subsídios necessários à fé e agora freqüentemente transformadas em inúteis instrumentos de vãs disputas. Aliás, a dualidade entre filosofia e teologia, acentuada por Escoto em total benefício da segunda, no século XIV se amplia ainda mais, em consonância com o clima de crescente dissolução da concepção unitária da sociedade humana, que se dividia sempre mais em temporal e espiritual — e, no que se refere ao espiritual, evidenciando uma queda do seu caráter popular e coletivo, porque sempre mais interior e individual.

2. Guilherme de Ockham

2.1. A figura e as obras

A figura que representa mais do que qualquer outra as múltiplas instâncias com que se encerra a Idade Média e se abre o século XV é o franciscano Guilherme de Ockham. Conhecido como "o príncipe dos nominalistas", no passado ele era lembrado as mais

das vezes como um teórico de vãs sutilezas, privadas de qualquer contato com a realidade. Logo, porém, sua originalidade emergiu novamente nas várias vertentes do saber: nos campos lógico, científico, filosófico e teológico. Além de suas contribuições lógicas, também se destacam suas teorias físicas e, sobretudo, a concepção do conhecimento físico de natureza especificamente empírica, bem como a separação entre a filosofia e a teologia; no campo político-religioso, a autonomia do aspecto temporal em relação ao espiritual, com as suas conseqüências políticas e institucionais. O espírito "laico", mas não "laicista", se inicia com ele, porque, com sua doutrina e sua vida, ele encarna a incipiente afirmação dos ideais de dignidade de cada homem, do poder criador do indivíduo e da cultura em expansão, livre de censuras, idéias que a nova época do Renascimento iria acolher e desenvolver.

Nascido no condado de Surrey, na aldeia de Ockham, a vinte milhas de Londres, aproximadamente no ano de 1280, Guilherme ingressou na ordem franciscana com pouco mais de vinte anos de idade. Cumpriu seus estudos universitários em Oxford, onde comentou as *Sentenças* de Pedro Lombardo, conseguindo o título de *Baccalaureus Sententiarum* em 1318. Entre 1317 e 1324, escreveu a *Lectura libri sententiarum,* a *Expositio aurea* e a *Expositio super physicam,* como também a *Ordinatio* e os *Quodlibeta.* Em 1324, Ockham transferiu-se para o convento franciscano de Avignon, onde o papa João XXII o convocou para responder à acusação de heresia. Com efeito, o ex-chanceler da Universidade de Oxford havia redigido uma longa lista de pontos extraídos dos escritos de Ockham, considerados suspeitos de heresia. Depois de três anos de estudo, a comissão nomeada pelo Papa para examinar os escritos condenou sete pontos como heréticos, trinta e sete como falsos e quatro como temerários. Foi nesse período que Ockham concluiu suas obras maiores, a *Summa logicae* e o *Tractatus de sacramentis.*

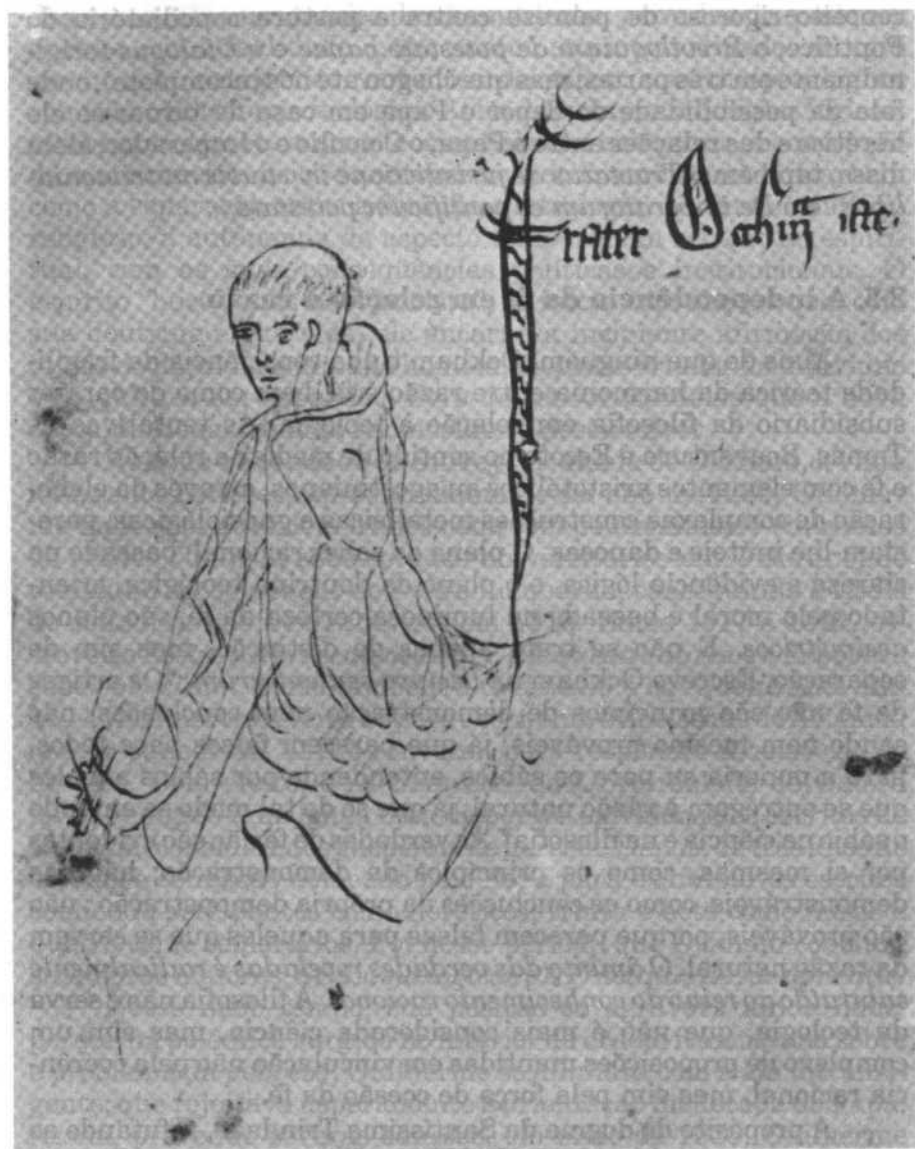
Nesse meio tempo, sua posição se agravara ainda mais, porque na polêmica surgida no interior da ordem franciscana sobre o problema da pobreza, Guilherme se alinhara com a ala intransigente, que rejeitava asperamente a orientação moderada do Papa. Assim, prevendo severas sanções, em maio de 1328, Guilherme foge de Avignon e se abriga junto a Ludovico, o Bávaro, em Pisa, ao qual consta ter dito: *"O imperator defende me gladio, et ego defendam te verbo".* Seguindo o Imperador, estabeleceu-se depois em Munique da Baviera, onde iria morrer em 1349, vítima de uma epidemia de cólera.

Durante esse período, no curso do qual não escreveu mais sobre filosofia, produziu muitas obras polêmicas de tema político-religioso, das quais podemos recordar: o *Opus nonaginta dierum* e o *Compendium errorum papae Johannis XXII,* onde defende um

conceito rigoroso de pobreza contra a postura conciliatória do Pontífice; o *Breviloquium de potestate papae* e o *Dialogus* (originalmente em três partes, mas que chegou até nós incompleto), onde fala da possibilidade de depor o Papa em caso de tornar-se ele herético e das relações entre o Papa, o Concílio e o Imperador; além disso, também o *Tractatus de jurisdictione in causis matrimonialibus* e o *De imperatorum et pontificum potestate.*

2.2. A independência da fé em relação à razão

Mais do que ninguém, Ockham tinha consciência da fragilidade teórica da harmonia entre razão e fé, bem como do caráter subsidiário da filosofia em relação à teologia. As tentativas de Tomás, Boaventura e Escoto no sentido de mediar a relação razão e fé com elementos aristotélicos ou agostinianos, através da elaboração de complexas construções metafísicas e gnosiológicas, pareciam-lhe inúteis e danosas. O plano do saber racional, baseado na clareza e evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, orientado pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos *assimétricos.* E não se trata apenas de distinção, mas sim de separação. Escreve Ockham na *Lectura sententiarum:* "Os artigos de fé não são princípios de demonstração nem conclusões, não sendo nem mesmo prováveis, já que parecem falsos para todos, para a maioria ou para os sábios, entendendo por sábios aqueles que se entregam à razão natural, já que só de tal modo se entende o sábio na ciência e na filosofia". As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração ; não são prováveis, porque parecem falsas para aqueles que se servem da razão natural. *O âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional.* A filosofia não é serva da teologia, que não é mais considerada ciência, mas sim um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, mas sim pela força de coesão da fé.

A propósito do dogma da Santíssima Trindade, refutando as tentativas agostinianas, anselmianas e boaventurianas de mostrar sua racionalidade ou, pelo menos, sua convergência com a estrutura da *psiche* humana ou com o mundo, escreve Ockham: "O fato de que uma única essência simplicíssima seja três pessoas realmente distintas é algo de que nenhuma razão natural pode se persuadir, sendo afirmada unicamente pela fé católica, como algo que supera todo sentido, todo intelecto humano e quase toda razão". O desconhecimento da possibilidade de qualquer interpretação racional dessa suprema verdade da fé cristã é tão radical a

Ockham (1280-1349) em uma preciosa ilustração conservada em um manuscrito do British Museum. Trata-se do pensador mais interessante da tardia escolástica.

ponto de marcar a etapa final da escolástica. A razão não está em condições de oferecer qualquer suporte para a fé porque não consegue tornar o dado revelado mais transparente do que pode fazê-lo a fé. As verdades de fé são um dom gratuito de Deus e assim devem resultar. Não é honesto revestir de logicidade racional verdades que transcendem a esfera humana e descerram perspectivas que de outra forma seriam impensáveis e inalcançáveis. A razão humana tem um domínio e uma função diferentes do domínio e da função da fé.

Nesse contexto e nessa direção, Ockham transformou uma outra verdade cristã, a suprema onipotência de Deus, em um instrumento de dissolução das metafísicas do cosmos que se haviam cristalizado nas filosofias ocidentais de inspiração aristotélica e neoplatonizante. Se a onipotência de Deus é ilimitada e o mundo é obra *contingente* de sua liberdade criadora, então, diz Ockham, não há nenhuma vinculação entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos finitos, singularmente, além do laço que brota de um puro ato de vontade criadora da parte de Deus e, portanto, não tematizável por nós, mas conhecido apenas por sua sabedoria infinita. Então, o que são os sistemas de exemplares ideais, de formas platônicas ou de essências universais, propostos por Agostinho, Boaventura e Escoto como intermediários entre o *Logos* divino e a grande multiplicidade das criaturas, senão resíduos de uma razão soberba e pagã? O mesmo pode ser dito das doutrinas da analogia, das causas e, antes, da metafísica do ser de Tomás de Aquino, que instituem relações reais ou de alguma continuidade entre a onipotência de Deus e a contingência das criaturas. Essas metafísicas pertencem a um reino que está a meio caminho entre a fé e a razão, incapaz de alimentar uma e sustentar a outra.

2.3. O empirismo e o primado do indivíduo

A distinção entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos, sem qualquer laço além daquele que pode ser identificado com o puro ato da vontade divina criadora, racionalmente indecifrável, é tão clara a ponto de induzir Ockham a conceber o mundo como um conjunto de elementos individuais, sem qualquer laço verdadeiro entre si e não ordenáveis em termos de natureza ou de essência. A exaltação do indivíduo é tal que Ockham nega até mesmo a distinção interna entre matéria e forma no indivíduo, distinção que, se fosse real, comprometeria a unidade e a existência do indivíduo.

Eis, então, as duas conseqüências fundamentais do primado absoluto do indivíduo: antes de mais nada, em contraste com as

concepções aristotélicas e tomistas, segundo as quais o verdadeiro saber tem como objeto o universal, Ockham considera que o objeto próprio da ciência é constituído pelo objeto individual; a segunda é que todo o sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do cosmos platônico e aristotélico, cede seu lugar a um universo fragmentado em inúmeros indivíduos isolados, absolutamente contingentes porque dependentes da livre escolha divina. Nesse contexto, pode-se compreender a irrelevância dos conceitos de ato e potência, bem como de matéria e forma, nos quais baseava-se há mais de um século a problemática metafísica e gnosiológica ocidental.

2.4. **Conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo**

O primado do indivíduo leva ao *primado da experiência,* na qual se baseia o conhecimento. A esse respeito, é necessário distinguir entre conhecimento *incomplexo,* relativo aos termos singulares e aos objetos que eles designam, e conhecimento *complexo,* relativo às proposições resultantes, compostas de termos. A evidência de uma proposição deriva da evidência dos termos que a compõem. Não havendo esta, não pode haver aquela.

Daí a importância do conhecimento incomplexo, que pode ser *intuitivo* e *abstrativo.* A propósito do primeiro, escreve Ockham: "É através do conhecimento intuitivo que se dá o primeiro reconhecimento de uma verdade contingente (...). Em segundo lugar, com o conhecimento intuitivo é que julgo se uma coisa existe, quando existe, mas também se não existe, quando não existe". Assim, o conhecimento intuitivo refere-se à existência de um ser concreto e, por isso, se dá na esfera da contingência, porque atesta a existência ou não de uma realidade. A importância do conhecimento intuitivo consiste antes de mais nada no fato de que é o conhecimento fundamental, sem o qual os outros tipos de conhecimento não seriam possíveis: "Intuitivo é aquele conhecimento a partir do qual começa o conhecimento experimental *(experimentalis notitia).* Por isso, aquele que pode experimentar alguma verdade contingente e, através desta, a verdade necessária, tem algum conhecimento incomplexo de algum termo ou algum ente, conhecimento que não possui aquele que não pode fazer tal experiência". Por isso, na opinião de Ockham, é que Aristóteles afirmou que a ciência parte do conhecimento das coisas experimentáveis. O corte operado pelo "empirismo" de Ockham prenuncia-se radical, embora não de caráter sensístico.

A respeito do *conhecimento abstrativo,* Ockham escreve que ele "pode ser tomado em duplo sentido: por um lado, quando se refere a algo abstrato de muitos singulares, de modo que o conhe-

cimento abstrativo é o conhecimento de algo universal abstraível de muitos (...); por outro lado, o conhecimento é abstrativo quando faz abstração da existência e não-existência e das outras condições que ocorrem ou são atribuídas a uma coisa, de forma contingente". A propósito desse trecho, convém notar que o conhecimento abstrativo acompanha o conhecimento intuitivo, mas, diferentemente dele, não se ocupa da existência ou não do objeto. Conseqüentemente, o objeto de ambos os conhecimentos é idêntico, mas captado sob aspectos diversos: o conhecimento intuitivo capta a existência ou inexistência de uma realidade, ao passo que o conhecimento abstrativo prescinde desses dados. "O conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrativo diferem por si mesmos e não em relação aos objetos conhecidos nem sobre as suas causas, muito embora, segundo a ordem natural, o conhecimento intuitivo não possa se dar sem a existência da coisa, que é verdadeiramente a causa eficiente direta ou indireta do conhecimento intuitivo. Já o conhecimento abstrativo, por sua natureza, pode existir ainda que a coisa conhecida se tenha perdido inteiramente."

Os dois conhecimentos são intrinsecamente distintos porque cada qual tem o seu próprio ser: o primeiro diz respeito a juízos de existência, o segundo não; o primeiro está ligado à existência ou não de uma coisa (por exemplo, este livro sobre a mesa), o segundo prescinde disso; o primeiro é causado pelo objeto presente, o segundo o pressupõe e é posterior à sua apreensão; o primeiro trata de verdades contingentes, o segundo de verdades necessárias e universais. Mas em que sentido o conhecimento abstrativo persegue verdades necessárias e universais?

2.5. **O universal e o nominalismo**

Em muitas oportunidades e sem vacilações, Ockham afirmou que o universal não é real. A propósito, eis um trecho significativo extraído de sua *Lectura sententiarum:* "Nenhuma coisa externa à alma, nem por si mesma, nem por outra coisa real ou simplesmente racional que se lhe acrescente, nem por qualquer forma que se a considere ou entenda, é universal, pois é tal a impossibilidade que uma coisa externa à alma seja universal quanto é impossível que, sob qualquer consideração ou sob qualquer aspecto, o homem seja asno".

A realidade do universal, portanto, é contraditória, devendo ser total e radicalmente excluída. A realidade é essencialmente individual. *Os universais são nomes, não uma realidade, nem algo com fundamento na realidade.* E Ockham precisa: "No indivíduo não há nenhuma natureza universal realmente distinta daquilo que é próprio de um indivíduo", porque "ou ela faz parte de um

mesmo indivíduo e nesse caso não pode ser distinta dele ou então permanece distinta do indivíduo e este poderia evidentemente existir sem aquela natureza". A realidade, portanto, é *toda singular*. E assim cai por terra o problema da individualização, que tanto havia preocupado a mente dos clássicos, porque se considera infundada a passagem da natureza específica ou essência universal ao indivíduo singular. Mas, juntamente com ele, cai por terra também o problema da abstração como tematização da essência específica.

Como ficam então o conhecimento abstrativo e o caráter universal de suas proposições? Se ele não é real nem tem fundamento na realidade, é lícito falar ainda de universal? Os universais não são *res* existentes fora da alma, nas coisas ou entes das coisas. Eles são simplesmente formas verbais através das quais a mente humana estabelece uma série de relações de exclusiva dimensão lógica. O que é então o conhecimento abstrativo? É sinônimo do conhecimento extraído de muitos objetos individuais *("Cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis")*. Se cada realidade singular provoca um conhecimento também singular, a repetição de muitos atos de conhecimento relativos a coisas semelhantes entre si gera no intelecto conceitos que não significam uma coisa singular, mas uma multiplicidade de coisas semelhantes entre si. Como sinais abreviatórios de coisas semelhantes, tais conceitos são chamados universais, não representando portanto nada mais que a reação do intelecto à presença de realidades semelhantes. Assim, se o nome "Sócrates" se refere a uma determinada pessoa, o nome "homem" é mais genérico e abstrato, porque se refere a todos aqueles indivíduos que podem ser indicados pela forma geral e abreviatória típica daquele conceito, que por isso é chamado "universal".

Mas, se não existe uma natureza comum nem se pode considerar real o universal, como fica então a ciência que, segundo os aristotélicos e os agostinianos, não tem por objeto o singular, mas sim o universal? Naturalmente, as premissas de Ockham excluem um sistema de leis universais e, mais ainda, uma estrutura hierárquica e sistemática do universo. Mas será que a queda dessa construção metafísica prejudica todo saber? Segundo o príncipe dos nominalistas, tal tipo de saber metafísico cristaliza danosamente o saber. Para ele, é suficiente um tipo de conhecimento provável, que, baseando-se em repetidas experiências, permite prever que aquilo que aconteceu no passado tem um alto grau de possibilidade de acontecer também no futuro. Abandonando portanto a confiança aristotélica e tomista nas demonstrações metafísico-físicas, ele teoriza um certo grau de probabilidade derivada da pesquisa e, ao mesmo tempo, a estimula em um

universo de coisas individuais e múltiplas, não correlatas por nexos imutáveis e necessários.

2.6. A "navalha de Ockham" e a dissolução da metafísica tradicional

Nesse contexto de extrema *fidelidade ao individual*, não é difícil captar as implicações do preceito metodológico, simples na enunciação, mas fecundo em conseqüências, assim formulado: "Não se multipliquem os entes se não for necessário" (*"Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"*). Conhecido como "a navalha de Ockham", esse canôn tornou-se uma arma crítica contra o platonismo das essências e contra os aspectos do aristotelismo em que se percebe mais a presença de elementos platônicos. Em rápida seqüência, vejamos como, na filosofia de Ockham, caem por terra as pilastras da metafísica e da gnosiologia tradicional.

Antes de mais nada, é fundamental a rejeição da metafísica do *ser analógico* de Tomás e do ser unívoco de Escoto, em nome do único laço entre finito e infinito, constituído pelo puro ato da vontade criadora de Deus, ato que não é passível de tematização racional. Juntamente com o conceito metafísico de ser analógico, cai também o conceito de *substância*. Nós só conhecemos das coisas as qualidades ou os acidentes que a experiência revela. O conceito de substância representa apenas uma realidade desconhecida, arbitrariamente enunciada como conhecida. Nenhum motivo milita em favor de tal entidade, cuja admissão viola o princípio da economia da razão. O mesmo pode-se dizer da noção metafísica de *causa eficiente*. Aquilo que é cognoscível empiricamente é a diversidade entre causa e efeito, ainda que no constante suceder-se deste àquela. É possível enunciar as leis que regulam o decurso dos fenômenos, mas não um pretenso vínculo metafísico e, portanto, necessário entre causa e efeito. E o que se diz da causa eficiente vale também para a *causa final*. Quem afirma que ela atua enquanto querida e desejada está falando metaforicamente, porque o desejo e o amor não implicam uma ação efetiva. Ademais, não é possível demonstrar que um evento qualquer tenha uma causa final. Não tem sentido dizer que o fogo queima em função de um fim, posto que não é necessário postular um fim para que se tenha tal efeito.

No que se refere à gnosiologia, com suas implicações metafísicas, o discurso é mais simples. Diante do tema de se é ou não necessário distinguir o intelecto agente do intelecto possível, tão debatido entre aristotélicos averroístas e aristotélicos tomistas, Ockham afirma que essa é uma questão ociosa. Ele não apenas nega essa distinção como supérflua, mas afirma com decisão a

unidade do ato cognoscitivo e a individualidade do intelecto que o realiza. A suposta necessidade de categorias e de princípios universais, que havia levado à distinção entre intelecto agente e intelecto possível, é considerada artificiosa e completamente inútil para a efetiva concretização do conhecimento. Se o conjunto das operações cognoscitivas é único, também *único deve ser o intelecto que o realiza.* Se nem a memória nem o conhecimento conceitual devem nos afastar do contato imediato com o mundo empírico, então todo recurso a entidades mais complicadas e mediadoras deve ser rejeitado como supérfluo. O mesmo se pode dizer das *species* como imagens intermediárias entre nós e os objetos. Elas são inúteis para explicar a percepção dos objetos. Com efeito, o valor cognoscitivo da espécie é nulo, porque, se o objeto não fosse captado imediatamente, a espécie não poderia torná-lo conhecido e, se o objeto está presente, então ela torna-se supérflua: "A estátua de Hércules não levaria nunca ao conhecimento de Hércules, nem se poderia julgar sua semelhança com Hércules se o próprio Hércules não fosse conhecido anteriormente".

Essa seqüência de críticas à construção metafísica e gnosiológica encontrada por Ockham nos sugere duas observações. Antes de mais nada, a "navalha de Ockham" abre caminho para um tipo de consideração "econômica" da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como uma norma metodológica que mais tarde iria ser definida como rejeição das "hipóteses *ad hoc*". Por outro lado, tal crítica parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico.

2.7. A nova lógica

Nesse quadro de uma linha essencialmente crítica à construção metafísica tradicional, como se configura a lógica, cujas regras devem ser respeitadas por qualquer discurso científico? O objetivo a que o franciscano inglês se propõe é o de libertar nosso pensamento da fácil confusão entre entidades lingüísticas e entidades reais, entre os elementos do discurso e os elementos da realidade. Substancialmente, o que Ockham defende é que não devemos atribuir aos sinais, necessários para descrever e comunicar, nenhuma outra função senão a de representação ou símbolo, cujo significado está em assinalar ou indicar realidades diversas deles.

Vejamos então alguns pontos básicos da *lógica* de Ockham. Antes de mais nada, antes de falar das proposições, deve-se falar dos termos que compõem as proposições. Para tanto, ele distingue

o *termo mental,* que, como podemos ler na *Summa logicae,* "é uma invenção ou modificação da alma, por sua natureza significante ou co-significante de algo, capaz de fazer parte de uma proposição mental"; o *termo oral,* que "é parte de uma proposição enunciada com a boca e perceptível com os ouvidos do corpo"; por fim, o *termo escrito,* que "é parte de uma proposição fixada sobre algum corpo, de modo que se deve ou se pode ver com os olhos do corpo". O primeiro é natural, ao passo que os outros dois são convencionais, porque mudam de língua para língua.

Além disso, são chamados *categoremáticos,* como Ockham escreve ainda na *Summa logicae,* aqueles termos "que têm um significado definitivo e preciso, como o termo 'homem', que significa todos os homens singulares, como o termo 'animal', que significa todos os animais singulares, ou como o termo 'brancura', que significa todas as coisas brancas. Entretanto, são *sincategoremáticos* os termos como 'cada, nenhum, algum, tudo, exceto, somente, enquanto' e similares, que não têm um significado definido e preciso, nem significam algo de diferente do que é significado pelos termos categoremáticos. Aliás, assim como no cálculo aritmético um zero tomado sozinho não significa nada, ao passo que, se acrescido a um outro número passa a significar algo, da mesma forma os termos sincategoremáticos, propriamente falando, não significam nada, ao passo que, se unidos aos outros termos, fazem-nos significar alguma coisa".

Por fim, é preciso distinguir os *termos absolutos* dos *termos conotativos.* Os primeiros "são aqueles que não significam primariamente alguma coisa e secundariamente alguma outra coisa, mas sim, com o mesmo nome, significa qualquer coisa, que é significada toda primariamente. Por exemplo, o nome 'animal', que significa os bois, os asnos e os outros animais, não significa um primariamente e outro secundariamente". Já o termo conotativo "é aquele que significa alguma coisa primariamente e alguma outra coisa secundariamente", como, por exemplo, o termo "branco", que primariamente significa o sujeito a que se atribui a cor e, secundariamente, a brancura possuída pelo sujeito designado.

O uso dos termos conotativos visa indicar as modalidades de certas entidades, no sentido de que indica diretamente uma coisa e indiretamente outra, conotando precisamente entre os objetos uma relação que, porém, não se reveste de uma realidade diferente deles. Ockham ainda acrescenta que, "por vezes, também um verbo pode entrar na definição que expressa a essência nominal: por exemplo, se alguém pergunta o que significa o termo 'causa', pode-se responder que ele corresponde à expressão 'alguma coisa a cujo ser segue-se alguma outra coisa' ou então 'alguma coisa capaz de produzir alguma outra coisa' ".

Além das propriedades já citadas, os termos também têm propriedades que derivam do lugar que ocupam na proposição. É a teoria da *suposição,* que indica o significado que, de quando em vez, um termo adquire ou revela no contexto de uma proposição: "A suposição, por assim dizer, é o colocar algo no lugar de alguma outra coisa, de modo que, quando um termo está no lugar de alguma outra coisa numa proposição, supõe essa coisa". Mas também nesse caso é necessário distinguir antes de mais nada "a *suposição pessoal,* que se dá quando um termo supõe por seu significado, tanto quando esse significado coincide com uma coisa extramental como quando coincide com um termo mental ou escrito (...). Um exemplo do primeiro caso: quando se diz 'todo homem é um animal', o termo 'homem' pressupõe as coisas por ele significadas, já que 'homem' é colocado aí para significar os homens singulares". E há também a *suposição simples,* que se dá "quando um termo supõe por um conceito, mas não é tomado significativamente. Quando, para exemplificar, dizemos 'homem é uma espécie', o termo 'homem' supõe por um conceito, o de 'espécie'; entretanto, propriamente falando, o termo 'homem' não significa aquele conceito", mas sim os homens singulares existentes. Por fim, temos a *suposição material,* que se dá "quando um termo não supõe significativamente, mas sim pelo termo oral ou escrito, como neste exemplo: 'Homem é um nome', onde 'homem' supõe por si mesmo, mas não significa a si mesmo".

Em suma, o mesmo termo pode ter um significado diverso segundo a função com a qual, na proposição, ele denota algo diferente de si mesmo. Nos casos examinados, o valor do termo "homem" brota sempre de algo de concreto e distinto, que é a materialidade da palavra, a pessoa dos indivíduos ou a própria realidade psíquica da impressão geral que está presente na mente de quem pensa o conceito de homem.

Essas observações evidenciam a intenção de Ockham de dar à lógica um estatuto autônomo e mais rigoroso que o dado por seus antecessores. O que é importante destacar é a constante negação de qualquer objetividade aos termos, no sentido de que sua função é sempre a de indicar algo diverso de si mesmos. Trata-se de uma separação radical entre lógica e realidade, entre termos e *res,* entre plano conceitual e plano real. E qual seria a importância dessa distinção?

Em primeiro lugar, a clara separação entre lógica e realidade permite a Ockham tratar os termos como se fossem puros símbolos e relacioná-los entre si sem se ocupar da realidade designada. Desse modo, ele se coloca em condições de oferecer uma impecável teoria da demonstração lógica, evidente e rigorosa em si mesma, porque constituída por puros símbolos. À luz dos resulta-

dos a que chegou a moderna lógica simbólica, sobretudo com a distinção entre "sintática" e "semântica", é fácil perceber a genialidade dessa intuição.

Depois, o chamado a precisarmos de que modo nos servimos de certos termos e, portanto, das proposições, não consideradas em si mesmas, mas sim em relação com a realidade que designam, nos mostra que Ockham dá um forte impulso à tradição experimental como meio para controlar a nossa referência à realidade. O conjunto revela tanto o rigor da linguagem como o rigor do discurso científico. Com efeito, a validade de uma ou mais proposições baseia-se no pressuposto de que sujeito e predicado não significam coisas diferentes entre si em um contexto equívoco, mas sim indicam claramente a realidade designada. A fidelidade à suposição lógica, em suas várias formas, induz a descartar expressões aproximativas e indicar com precisão aquilo de que se está falando, evitando assim danosas obstruções lingüísticas. Em suma, trata-se de uma construção lógica que põe ordem no pensamento, leva clareza à linguagem e exige realismo no saber.

2.8. O problema da existência de Deus

No contexto das exigências lógicas, bem como da teoria do conhecimento, deve-se dizer que Ockham exclui toda intuição de Deus e, no que se refere ao conhecimento abstrativo (que parte dos entes do mundo), ele destaca toda a incerteza em relação a isso. Falando da possibilidade de um conhecimento intuitivo de Deus, ele escreve, ainda na *Lectura sententiarum:* "Nada pode ser conhecido em si pela via natural se não for conhecido intuitivamente; mas Deus não pode ser conhecido intuitivamente por via puramente natural". Quanto ao conhecimento *a posteriori,* ele critica as provas de Tomás e Escoto, convencido de que nenhuma delas é verdadeiramente coagente.

Tendo derrubado a metafísica do ser, ele considera que, mais do que em causas "eficientes", é preciso se basear nas causas "conservantes". Com efeito, "não é fácil — aliás, é quase impossível — demonstrar o absurdo de um processo ao infinito na série das causas eficientes, que digam respeito à produtibilidade ou à produção das coisas, como redunda da constatação de que pensadores como Aristóteles e Averróis ensinaram a eternidade do mundo, ou seja, a impossibilidade de nos determos em uma causa primeira das gerações" (A. Ghisalberti).

Já o caminho das causas conservantes é mais fecundo. Por "conservação" entende-se aqui o ato através do qual uma coisa conserva o seu ser. Vejamos como essa prova é formulada por Ockham: "Alguma coisa é realmente produzida por um ente se,

durante todo o tempo em que se mantém no ser real, é conservada por um ente. Ora, é certo que o mundo é produzido; logo, ele é conservado por um ente durante todo o tempo em que se mantém no ser. Sobre o ente que o conserva, eu me pergunto: ou é produto de outro ente ou então não é. Se não é produto de outro, ele é a primeira causa eficiente, assim como é a primeira causa conservante, considerando que toda causa conservante é também causa eficiente. Se, no entanto, aquele ente que conserva o mundo no ser é produto de outro ente, então será conservado por um outro. E a propósito desse outro proponho a mesma interrogação de antes. E, assim, ou iremos até o infinito ou então será necessário nos determos em algum ente que só conserva e não é conservado, o qual será a causa eficiente primeira. Mas é impossível proceder ao infinito nas causas conservantes, porque nesse caso existiria o infinito em ato, o que é absurdo".

A força do argumento está no fato de que os entes produzidos não podem se conservar a si mesmos, caso contrário, de contingentes que são, se transformariam em necessários. Os entes produzidos, porque tais, têm necessidade de causas conservantes. E, como não é possível conservar aquilo que não se produziu, então a causa conservante também é causa eficiente. Mas, segundo Ockham, se na ordem das causas eficientes não é absurdo proceder ao infinito, por que o é na ordem das causas conservantes? Eis a razão: as causas conservantes coexistem com os entes conservantes; portanto, se as primeiras fossem infinitas, ter-se-ia a existência atual de uma infinidade de entes, o que (no âmbito do contingente) é absurdo (A. Ghisalberti).

A razão pela qual Ockham prefere esse tipo de argumentação parece ser a seguinte: a realidade da causa conservante é tal no ato em que expressa a potência que faz ser e não ser, que conserva e não conserva; por isso, a certeza de sua existência está ligada à existência em ato do mundo, que necessita a cada instante ser mantido no ser.

Mas a razão não pode ir além disso. Com efeito, o que pode ela dizer dos atributos divinos (unicidade, infinitude, onipotência, providência)? Todas as provas apresentadas em favor de tais atributos são simples *persuasiones,* argumentos prováveis, mas não *demonstrationes,* porque não conseguem excluir toda dúvida. Não é possível ir além da afirmação da transcendência de uma causa conservante e eficiente. O que não é pouco, seja porque tal afirmação permite escapar a qualquer acusação de agnosticismo, seja porque, ao propora causa como transcendente à ordem finita, ela garante as premissas que tornam possível que tal Absoluto se manifeste à razão humana com meios próprios, isto é, com a

Revelação, da qual — e somente da qual — pode-se captar a sua verdadeira fisionomia. É óbvio que, criticando as *demonstrationes* tradicionais, Ockham não pretende desconhecer a existência de Deus, mas sim destacar a fraqueza dos argumentos humanos. As *demonstrationes* apresentadas em favor dos atributos de Deus não são argumentações rigorosas, já que são incapazes de excluir a dúvida ou vencer a incerteza.

Se o âmbito da razão humana é assim tão restrito no que se refere a Deus, pode-se então compreender que o âmbito da fé torne-se mais amplo, já que esse é o âmbito das verdades conhecidas através da Revelação, a partir do Deus superiormente bom ao Deus uno e trino, simples e absolutamente perfeito. Pois bem, também a propósito dessas verdades teológicas a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicitar. A razão não tem nenhuma função de relevo nesse âmbito, mas não porque as verdades teológicas sejam todas e somente de índole prática e não cognoscitiva. Com efeito, há afirmações de caráter especulativo, como "Deus criou o mundo", "Deus é uno e trino" etc. Entretanto, o lado especulativo dessas verdades é tal pela natureza específica de suas afirmações, que não têm atinência com a práxis, sendo portanto chamadas de especulativas, mas não porque o seu conteúdo constitua uma forma de 'saber certo e demonstrado através da razão. No que se refere a Deus, a razão tem um papel irrelevante, superada pela intensa luminosidade da fé.

Juntamente com a construção metafísica da escolástica, Ockham obviamente derruba também toda uma série de pretensões da razão. Para ele, a verdadeira função do teólogo não é a de demonstrar pela razão as verdades aceitas por fé, mas sim, da altura daquelas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Desse modo, Ockham pensa instituir um conceito de razão mais rigoroso, reduzindo-a aos seus legítimos limites, ao mesmo tempo em que salvaguarda a especificidade e a alteridade (em relação à razão) das verdades de fé.

Os ditames da fé estão presentes como puros "dados" da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão. A sua aceitação deve-se exclusivamente ao dom da fé. A fé é o fundamento da vida religiosa, assim como o é da verdade cristã. Enquanto o esforço da escolástica moveu-se na direção da conciliação entre fé e razão, com mediações e construções de diversas dimensões, o esforço de Ockham se orienta no sentido de derrubar tais mediações, apresentando como separados, mas com todo o seu peso, o universo da natureza e o universo da fé. Não mais *intelligo ut credam,* nem mais *credo ut intelligam,* mas sim *credo et intelligo.*

2.9. O novo método da pesquisa científica

Os cânones de Ockham para a pesquisa científica, extraídos das muitas obras dedicadas ao estudo da natureza *(Expositio super physicam, quaestiones in libros physicorum* e *Philosophia naturalis),* estão intimamente ligados à nova lógica e à crítica da cosmologia tradicional. Se, como se disse, o mundo é essencialmente contingente, criado pela absoluta liberdade de Deus onipotente, não é lícito partir do pressuposto de que o mundo se estrutura segundo relações necessárias, conhecidas através de um processo metafísico. Além da multiplicidade dos indivíduos, não é necessário admitir mais nada. Se isso é verdadeiro, o fundamento do conhecimento científico não pode ser outro senão o conhecimento experimental. Daí, portanto, o primeiro cânon: só se pode conhecer cientificamente aquilo que é controlável através da experiência empírica. E a lógica, instrumento lingüístico de análise e crítica, também impele para a fidelidade ao mundo real: obrigando-nos a precisar a realidade no lugar da qual os termos entram em uma ou mais proposições, a lógica nos convida a relacionar o conteúdo das afirmações à efetiva realidade dos indivíduos.

Pois bem, essa fidelidade ao concreto leva Ockham a rejeitar toda hipostatização de tipo metafísico de entidades como o movimento, o espaço, o tempo, o lugar natural etc. Assim, por exemplo, ele não considera o movimento uma entidade distinta das coisas reais que estão em movimento. Além dos *corpos móveis* não há nada. Usando os instrumentos da lógica, devemos nos perguntar o que entendemos pelo termo "movimento". E a resposta é que tal termo está em função ou no lugar de indivíduos singulares, conotando a modalidade de mutação de suas recíprocas posições. Os processos reais, portanto, se resolvem em uma série de estados, diferentes por sua quantidade, no sentido da mudança de posição de um em relação ao outro. A estrutura temporal dos acontecimentos físicos se reduz a uma série de *stationes,* cada uma das quais se substitui à anterior. A perspectiva qualitativa, típica da mecânica aristotélica, é suplantada pela visão quantitativa.

Essas reflexões nos levam ao segundo cânon fundamental do método de Ockham: mais do que nos preocuparmos com *o que* são os fenômenos, precisamos nos preocupar com o *como* eles se verificam — ou seja, não a *natureza,* mas sim a *função.* Da metafísica passa-se à física. Mas física como disciplina moderna, cujas implicações encontrarão depois um amplo desenvolvimento nos séculos seguintes. Com efeito, essas idéias levariam à matematização das ciências e, portanto, à aplicação dos métodos do cálculo matemático ao entendimento das diversas fases dos fenômenos. O caminho da física moderna começa a substituir o cami-

nho da pesquisa aristotélica, que é físico-metafísico. Com efeito, a visão hierárquica do universo passa a ser suplantada por uma visão do universo como um conjunto de indivíduos, nenhum dos quais constitui o centro ou o pólo dos outros.

A esse respeito, vale à pena acrescentar uma outra observação, indicativa da nova direção da física. Persuadido de que o mundo é um complexo de indivíduos e de que, no seu conjunto, é essencialmente contingente, isto é, privado de uma legalidade metafísica universal dada como pressuposta, Ockham não considera possível partir para a investigação científica com princípios definidos ou com estruturas necessárias. Enquanto se permanecia no âmbito da física aristotélica, segundo a qual tudo se desenvolve segundo leis imutáveis, porque este mundo é fruto de necessidade e não de liberdade, isso se justificava e se compreendia. Mas, no contexto do mundo criado pela absoluta liberdade de Deus, é possível e até legítimo examinar todas as hipóteses explicativas, desde que nos obriguemos a controlar tais hipóteses com os dados experimentais oferecidos pelo conhecimento intuitivo sensível. Aqui pode-se entrever um método, indubitavelmente apenas embrionário, baseado no procedimento *per imaginationem,* destinado a ter fecundos desdobramentos posteriormente

Por fim, por extrema fidelidade ao dado e por força de sua "navalha", Ockham nega que, entre o sistema celeste e a esfera sublunar, exista aquela diferença substancial defendida por Aristóteles: um incorruptível, o outro corruptível. Não é lícito admitir uma diversidade tão radical entre partes do mesmo universo. Assim, a superação do abismo entre a ordem das coisas corruptíveis e os céus imutáveis abre caminho para a idéia de um universo homogêneo em seus elementos estruturais. Daí surtirá a rejeição da "animação" dos céus, bem como da indivisibilidade das substâncias celestes, tendo como conseqüência a redução integral das esferas celestes à natureza material da esfera terrestre.

Com esses acenos ao método e a algumas teses ocamistas, fica claro que estamos diante do epílogo da "ciência" medieval e do prelúdio de uma nova física. A queda do sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do universo aristotélico, bem como a superação da hipostatização de entidades como tempo, espaço, movimento, lugar, natural etc., sobre a qual se baseava grande parte da reflexão medieval, confirmam que, com Ockham, encerra-se um período e abre-se um novo.

2.10. **Contra a teocracia e a favor do pluralismo**

Ockham foi um dos mais inteligentes intérpretes da decadência, na consciência coletiva, dos ideais e dos poderes universais encarnados pelas duas figuras teocráticas: o Imperador e o Pontífice romano. A defesa intransigente do "indivíduo" como única

realidade concreta, a tendência a basear o valor do conhecimento na experiência direta e imediata, bem como a separação programática entre a experiência religiosa e o saber racional e, portanto, entre fé e razão, não podiam deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual e, portanto, à exigência de uma profunda transformação da estrutura e do espírito da Igreja. Trata-se de um projeto que, pelo que se pode ver destes últimos elementos, atinge todos os fundamentos da cultura medieval, lançando os pressupostos da cultura humanista-renascimentista. Envolvido no conflito entre o papado e o império, Ockham pretende redimensionar o poder do Pontífice e demitificar o caráter sagrado do império, interessado mais no primeiro do que no segundo.

Falando sobre a *plenitudo potestatis* ou caráter teocrático do papado, Ockham escreve no seu *Breviloquium:* "Começarei por essa plenitude de poderes, de vez que alguns consideram que o Papa recebeu de Cristo tal plenitude de poderes a ponto de ter o direito de dispor de qualquer coisa, tanto na ordem espiritual como na temporal". A refutação dessa concepção baseia-se na convicção de que "a teoria da plena soberania papal contrasta com o princípio inspirador da lei evangélica, que, diferentemente da lei mosaica, é lei de liberdade" (A. Ghisalberti). Se o Papa houvesse recebido de Cristo tal plenitude de poderes e se comportasse em consonância com isso, submeteria a si todos os cristãos. Teríamos então uma escravidão pior do que a antiga, porque diria respeito a todos os homens. Trata-se então de uma tese não apenas contrária ao Evangelho, mas também às exigências fundamentais da convivência humana.

Na realidade, o seu poder é limitado. O Papa é um *ministrator,* não um *dominator:* deve servir, não sujeitar. O seu poder foi instituído em benefício dos súditos e não para que lhes fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo. E tal poder não cabe ao Papa, nem ao Concílio, porque ambos são falíveis. Não é o Papa, nem o Concílio, mas sim *a Igreja, como comunidade livre de fiéis,* que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem a sua vida e o seu fundamento. A que seria reduzida a presença do Espírito Santo na comunidade dos fiéis se a função de sancionar leis ou impor verdades coubesse ao Papa e ao Concílio? A teocracia e a aristocracia não têm lugar na Igreja. É preciso abrir espaço para os fiéis, para todos os fiéis, membros efetivos da Igreja, cuja comunidade é a única à qual cabe a infalibilidade.

É esse o ideal em nome do qual Ockham critica o papado, rico e autoritário, que tende a subordinar a si a consciência religiosa dos fiéis, o que se coloca em claro contraste com o ideal da Igreja como

comunidade livre, estranha a toda preocupação mundana, na qual a autoridade do papado deve ser apenas a defesa da livre fé de seus membros. Além de redimensionar o poder do Papa no interior da Igreja, ele faz o mesmo, com força ainda maior, nas suas rela-ções com o *poder temporal*. Se a autoridade do Papa tem um cará-ter apenas pastoral e moral, ele não pode legislar para todo o povo no que se refere ao temporal, âmbito que é da competência do Imperador. Trata-se de duas esferas independentes e autônomas, cada qual soberana no seu campo. A autoridade imperial não provém de Deus através do Papa. Ela não é sagrada, não sendo lícito inseri-la em um contexto providencialista e teleológico, como que se derivasse de Deus tendo em vista a instituição da Igreja, que a teria preparado e da qual, portanto, deveria depender. O Império romano nasceu antes da instituição da Igreja, sendo plenamente legítimo e válido em si mesmo. Dos romanos, o Império foi transferido para Carlos Magno e, depois, passado dos francos para a nação germânica. Assim, primeiro os romanos e depois os germânicos têm o direito de eleição imperial, excluindo-se toda jurisdição do papado sobre o Império. Portanto, o Imperador não deve se considerar vassalo do Papa. A teoria das "duas espadas" só deve ser entendida no sentido de que os dois poderes devem ser representados por duas pessoas diferentes, independentes uma da outra.

Com base nisso, pode-se concluir que Ockham pretendia defender o Imperador contra o Papa, no sentido de defender seus direitos contra o absolutismo papal, que pretendia erigir-se em árbitro da consciência religiosa dos fiéis. Mas, mais do que na política imperial, seu interesse está na vida da Igreja, que ele pretendia fosse reformada nas estruturas e nas orientações. O Papa é falível, como o é o Concílio, uma reunião de homens falíveis. Só é infalível a Igreja como comunidade universal de fiéis, que não pode ser dissolvida por nenhuma vontade humana porque, segundo a promessa de Cristo, durará até o fim dos séculos. Para tanto, é necessário que a Igreja se reforme "*in capite et in membris*", retornando à pobreza evangélica, sem ambições terrenas nem pretensões autoritárias. No fundo, trata-se do ideal franciscano, ao qual ele se remete, embora com aquele elemento polêmico devido ao debate em curso sobre a pobreza, que ele pretende seja radical, relativa não apenas ao espírito, mas também ao seu aparato estrutural, pobreza a ser realizada no seio da ordem franciscana e depois estendida a toda a Igreja.

Pode-se perceber aí a aspiração à reforma, que se acentuaria ainda mais no século seguinte, até desembocar na distante Reforma protestante. Os germes foram lançados, mas seu florescimento não é um prelúdio ao retorno à unidade medieval, mas sim à afirmação daquele pluralismo que, primeiro com Wyclif e depois

com Lutero, iria se tornar divisão e dispersão. A época da unidade e da harmonia entrou em decadência. A acentuação do indivíduo — no interior da Igreja, na ordem franciscana e também na sociedade civil — leva ao nascimento do direito subjetivo e, portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo por resultado o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico. Essas são as conseqüências últimas da tese fundamental da separação entre razão e fé, entre a ordem espiritual e a ordem mundana, resultando sobretudo no primado do indivíduo sobre qualquer universal.

Com Ockham, a escolástica encontra o seu epílogo: no século XIV, depois dele, não surgiriam mais grandes personalidades nem grandes sistemas. Vêem-se apenas as escolas, os tomistas, os escotistas e os ocamistas disputando o espaço, repensando e freqüentemente polemizando sobre as afirmações de seus respectivos mestres. Diante do tomismo e do escotismo, que representavam a *via antiqua,* o ocamismo se impõe como a *via moderna,* enquanto é programaticamente crítico em relação à tradição escolástica. Apesar das proibições e condenações, tal orientação vai corroendo lentamente os antigos sistemas e fazendo emergir instâncias e princípios que lentamente iriam se reunir em uma nova visão de mundo. Em 25 de setembro de 1339, a leitura de Ockham é proibida em Paris, proibição reafirmada em 29 de dezembro de 1340 no que se refere às suas principais teses. Mas, apesar disso, o ocamismo conquista terreno nas maiores universidades, com homens dedicados a mostrar a inconsistência da cosmologia aristotélica, como Jean Buridan (1290-1358) e Nicole d'Oresme (falecido em 1382), a mostrar a inconciliabilidade da fé com a razão em nome de um conceito de ciência mais rigoroso, como Nicole de Autrecourt (1350) e o próprio Jean Buridan e, por fim, a defender a necessidade de uma reforma radical da Igreja, como o inglês John Wyclif (1328-1384 aprox.) e o boêmio Jan Huss (1369-1415).

3. A ciência dos ocamistas

3.1. Os ocamistas e a ciência aristotélica

Em conseqüência da profunda transformação operada por Ockham na filosofia e nas ciências, durante as primeiras décadas do século XIV tem início uma nova concepção do saber científico, que iria dominar incontrastavelmente a cultura européia ao longo de cerca de dois séculos, acabando por influir positivamente sobre a revolução científica de Galileu. Inicialmente em Oxford, mas

depois também em Paris e no resto da Europa, as concepções científicas de Aristóteles foram submetidas a uma severa crítica, de vários pontos de vista. No que se refere ao método, os seguidores de Ockham opõem à concepção do conhecimento científico aristotélica, caracterizada pela universalidade e pela necessidade (com o termo *epistéme,* precisamente, Aristóteles entendia um tipo de saber universal e necessário), o conhecimento científico do particular e o probabilismo. Mas, na realidade, todo o sistema científico do grande filósofo grego já parecia vacilar dois séculos antes de Galileu, golpeado por uma impiedosa crítica nos seus próprios princípios.

As críticas dos mestres medievais têm por base um princípio de origem neoplatônica e uma clara convicção religiosa, segundo a qual tudo aquilo que é verdadeiramente possível pode ser realizado no futuro ou em algum outro mundo imaginário que Deus, *em sua onipotência,* poderia criar. Diante das argutas *imaginationes* dos medievais, o universo aristotélico, finito, fechado e com todos os seus aspectos já determinados, mostra-se terrivelmente estreito. Para Aristóteles, por exemplo, não pode existir vácuo na natureza, porque é contrário às suas leis físicas, mas os físicos medievais tratam longamente também do vácuo, embora não estejam em condições de fornecer nenhuma experiência direta dele, já que, dizem eles, poderia ser produzido pela absoluta potência divina. Para Aristóteles, o universo é único, não podendo haver outros mundos, mas isso está claramente em contraste com a concepção dos cristãos, que não fixa limites à onipotência do Criador. E eis assim legitimadas e encorajadas todas as considerações relativas a uma concepção infinita do universo e à existência de outros mundos além do nosso.

Trilhando esse caminho, mesmo sem rejeitar completamente as doutrinas aristotélicas, os mestres medievais acabam por propor um paradigma científico novo, que pretende explicar todas as situações possíveis, tanto reais como puramente hipotéticas. Há uma clara consciência de que os fenômenos podem ser salvos, embora com explicações diferentes das apresentadas por Aristóteles. Esse modo de proceder puramente conjectural e hipotético, próprio dos homens de ciência ligados 'as doutrinas de Ockham, não deixaria porém de dar importantes resultados, tanto no que se refere às concepções cosmológicas (infinitude do mundo, rotação da terra etc.) como no que diz respeito a algumas leis físicas específicas.

O primeiro e mais importante ponto sobre o qual as críticas dos físicos medievais chegam a resultados francamente originais envolve um princípio basilar da teoria física de Aristóteles, que prevê a ação direta e contínua de um motor para explicar qualquer

tipo de movimento local, inclusive dos objetos arremessados com força. Ora, no lançamento dos "projéteis" é necessário admitir a presença de um motor diverso daquele que produziu inicialmente o movimento (por exemplo, a mão que se separa da pedra depois de tê-la arremessado). Para contornar essa dificuldade, Aristóteles viu-se obrigado a introduzir em sua teoria uma explicação acessória, que, no entanto, chocava-se claramente com aquilo que pode ser experimentado, isto é, ele considerava que a pedra arremessada com força pela mão continuava a se mover porque o ar, criando vórtices em torno da pedra, a mantinha em movimento.

Jean Buridan, um físico parisiense de meados do século XIV, contesta essas explicações de Aristóteles, utilizando o método da falsificação empírica, do seguinte modo: se é através dos vórtices de ar que um corpo é mantido em movimento depois do impulso inicial, então um corpo cuja extremidade posterior fosse plana deveria permanecer mais longamente em movimento do que um corpo com ambas as extremidades em ponta, porque os vórtices de ar têm menos efeito sobre estas; no entanto, isso não acontece; logo, a explicação de Aristóteles está equivocada.

Esse raciocínio sobre possíveis experiências (com efeito, não nos consta que Buridan tenha efetivamente realizado tal experimento) é suficiente para o físico parisiense rejeitar a explicação de Aristóteles (o ar não ajuda de modo algum o movimento, ao contrário, o impede, através do atrito) e afirmar que os "projéteis" não são mantidos em movimento pelo ar, mas sim pelo *impetus* ou força que se imprimiu ao corpo no momento do arremesso. Essa força impressa é proporcional à *quantitas materiae* do corpo (os corpos mais pesados, com volume igual, são lançados mais longe), sendo uma qualidade que perdura no corpo até que a resistência do ar e a gravidade da terra não anulem o movimento. Assim concebido, o *impetus* é utilizado por Buridan e por seus discípulos para explicar um grande número de fenômenos, que vão do movimento do malho do ferreiro ao dos corpos que oscilam, de uma bola ricocheteando ao movimento dos corpos celestes, estendendo, portanto, um único tipo de explicação do mundo terrestre ao mundo celeste.

Outras importantes contribuições científicas dos físicos medievais são o teorema de Thomas Bradwardin, que corrige as correspondentes leis aristotélicas sobre as relações entre força e resistência, e a lei de Merton (do famoso College universitário de Oxford), que fornece um critério rigoroso para medir o movimento uniformemente acelerado. As especulações dos medievais, que só raramente se baseiam em dados empíricos, consideram por vias puramente hipotéticas até a possibilidade de rotação da terra. A investigação relativa a essa questão, tal como é conduzida por Jean Buridan e por seu discípulo Nicole d'Oresme (já mencionado),

orienta-se no sentido de demonstrar que a rotação da terra não produziria nenhum inconveniente para os conhecimentos astronômicos e astrológicos então aceitos e que, por isso, todos os fenômenos celestes estariam igualmente salvos se essa nova hipótese fosse introduzida no lugar da rotação dos céus: "Em outras palavras, trata-se de manter toda a estrutura anterior do universo, mas explicando-a de modo diferente. A única modificação exigida consiste precisamente em colocar a terra se movendo e o céu firme, recorrendo-se à percepção relativa ao movimento" (F. Bottin). Uma vez estabelecida a equivalência, do ponto de vista das explicações empíricas, das duas teorias (a teoria aristotélico-ptolomaica, que mantém a terra firme e faz o céu se mover, e a teoria tardio-medieval, que faz a terra se mover mantendo o céu fixo), os dois físicos medievais introduzem o famoso *princípio de economia* ou *navalha de Ockham*, segundo o qual, entre duas teorias rivais, é sempre preferível aquela que consegue explicar os fenômenos do modo mais simples. Ora, embora Buridan e Oresme tivessem claro que a rotação da terra era uma operação muito mais simples do que a rotação de toda a volta celeste, eles, por excessivo respeito para com a concepção aristotélica, não expressam abertamente sua preferência pela nova teoria, limitando-se a propô-la ao lado da antiga teoria e deixando livre a escolha da melhor das duas.

3.2. Os ocamistas e a ciência de Galileu

Não está claro o quanto essas doutrinas podem ter influido sobre o pensamento posterior, mais precisamente sobre a revolução copernicana. Elas parecem ter exercido maior influência sobre Galileu Galilei, particularmente sobre a mudança de perspectiva que lhe permitiu formular novas leis, a começar pela famosa lei da queda dos graves. A propósito dessas leis, podemos dizer com Thomas Kuhn, um epistemólogo e historiador da ciência contemporâneo, "que a genialidade de Galileu consiste na utilização que ele fez das possibilidades perceptivas tornadas disponíveis por uma mudança de paradigma ocorrida na Idade Média".

A título de exemplificação, vejamos esquematicamente a mudança que tornou possível a formulação exata da lei da queda dos graves. Na concepção aristotélica, um corpo que cai é um corpo que se dirige para o seu "lugar natural" (para os corpos pesados, é o centro da terra) com uma velocidade diretamente proporcional ao seu próprio peso e inversamente proporcional à resistência do meio que deve atravessar. Tal velocidade permanece constante durante o período da queda, a menos que intervenha uma força ou uma resistência agregada para mudá-la. Já para os medievais, um corpo que cai é inicialmente impelido unicamente pela força da

gravidade, mas logo depois imprime-se no corpo uma força ou *impetus,* devida precisamente à velocidade inicialmente adquirida, que acelera o seu movimento. Tal aceleração, por seu turno, dá origem a um novo impulso que, acrescentado ao anterior, aumenta ainda mais a velocidade do corpo que cai e assim por diante. Ou seja, com a teoria do *impetus,* os físicos medievais podem olhar corretamente para os corpos que caem como corpos que aumentam de velocidade de modo constante nos momentos sucessivos do tempo. Esse modo de ver os corpos que caem iria guiar também as investigações de Galileu sobre a queda dos graves. Com efeito, precisamente graças às inovações feitas pelos físicos medievais, Galileu, em 1604, estaria em condições de formular exatamente a famosa lei sobre a queda dos graves, calculando a velocidade em relação ao quadrado dos tempos, embora tal fórmula dependesse de uma idéia equivocada, isto é, de que a velocidade é proporcional ao espaço percorrido e não ao tempo empregado pelo corpo para tocar na terra.

Nessa mesma época, o paradigma medieval também guiava os cálculos de René Descartes na formulação de uma lei quase idêntica à de Galileu, inclusive o erro. Entretanto, o cientista natural de Pisa, mais tarde, em 1639, iria corrigir a formulação anterior e, ao dar conhecimento oficial de suas pesquisas, chegaria a declarar que havia sido muito "afortunado" por conseguir alcançar uma lei exata a partir de um princípio equivocado. Mas isso que Galileu chamava "fortuna" nada mais era do que o paradigma científico do *impetus* (a aceleração da velocidade depende dos impulsos que se sucedem em instantes distintos do tempo e não em relação ao espaço percorrido), que o havia guiado, sem que ele tivesse inteira consciência disso, nas observações que realizou sobre os corpos em queda.

4. As teorias políticas de Marcílio de Pádua

4.1. Egídio Romano e João de Paris: o primado é da Igreja ou do Império?

Ao examinar a obra política de Ockham, vimos como ele combatia o primado político do papado. Contra o absolutismo do Papa, Ockham se remete à lei de Cristo, que é lei de liberdade. O Papa não pode pretender a *plenitudo potestatis* nem no âmbito espiritual nem no campo político. Na realidade, a preocupação básica de Ockham era com os direitos da Igreja, que é "a multidão

de todos os católicos que viveram desde os tempos dos profetas e dos apóstolos até hoje". E é a tradição histórica da Igreja que, no curso de sua vida religiosa, reconhece e fixa as verdades que estão em sua base. É a Igreja que é infalível, não o Papa ou o Concílio. E, sendo o poder do Papa *ministrativus* e não *dominativus,* também é insustentável para Ockham a pretensão do papado de Avignon no sentido de que o poder do Imperador derivaria de Deus apenas através do Papa. Na opinião de Ockham, Cristo e os apóstolos nunca pretenderam estabelecer um reino temporal: sua missão tinha por objetivo a salvação espiritual. O Império — aquele Império que passou dos romanos para Carlos Magno e depois à nação germânica — já existia antes de Cristo e não esperou pelo Papa para desenvolver as suas funções.

Em suma, para Ockham, substancialmente, vale a teoria proposta pela primeira vez pelo papa Gelásio I (492-496), segundo a qual o poder do papado e o do Império são independentes. Entretanto, enquanto o papa Gelásio formulava a teoria das "duas espadas", porque, na época, ela estava em função da reivindicação de autonomia da Igreja em relação à política, mais tarde, em um contexto histórico e político diferente, especialmente com Inocêncio III (1198-1216), avançou decididamente a teoria do primado do poder da Igreja sobre o do Império. Daí todas as polêmicas posteriores sobre o predomínio de um ou de outro poder.

O maior defensor da tese curialista foi Egídio Romano (de Colonna), nascido em Roma em 1247, aluno de santo Tomás em Paris, defensor do tomismo contra a condenação de Estêvão Tempier e de Roberto de Kilwarbdy, mestre em Paris depois da morte de Tempier, sagrado arcebispo de Burges por Bonifácio VIII e morto em Avignon em 1316. No seu *De ecclesiastica potestate,* que é de 1302, Egídio Romano alinha-se em favor da tese curialista, afirmando que tanto a autoridade política como qualquer poder deriva da Igreja ou através da Igreja. E a Igreja se identifica com o Papa.

Nessa época, o mais tenaz opositor das teses do papista Egídio Romano foi João de Paris (1269-1306), que, no *De potestate regia et papali,* afirmou o direito dos indivíduos à propriedade, negou que o Papa pudesse se arrogar a *plenitudo potestatis* e lhe atribuiu unicamente a função de administrador dos bens da Igreja. Dante (1265-1321), no *De monarchia,* também se preocupou em defender o Império em relação às pretensões do papado. Segundo ele, as duas instituições visam a objetivos diferentes: o Império trata dos bens que podemos conseguir nesta terra; a Igreja cuida da bem-aventurança celeste. Assim, dadas as suas diferentes finalidades, as duas instituições são irredutíveis uma à outra. Mas, querendo-se discutir o primado de uma das duas, então, conside-

rando que só o Império pode assegurar a paz e a justiça, tal primado cabe ao Imperador, já que, pela perfeição da convivência humana, "convém ser um, como timoneiro, que, considerando as diversas condições do mundo, entre os diversos e necessários ofícios, tenha o bastão do universal e irrepugnável ofício de comandar". E essa figura é o Imperador: "É ele o mandante de todos os mandamentos e aquilo que ele diz é lei; por todos deve ser obedecido e todo outro mandamento é do seu mandamento que adquire vigor e autoridade".

Chegados a esse ponto, em uma visão de conjunto, não teremos dificuldade para perceber, como observa Abbagnano, que "cada um desses escritores anticurialistas tem uma característica própria, que consiste no interesse específico que pretende defender: interesse que, para João de Paris, é essencialmente econômico-social; para Dante, é político; para Ockham, filosófico-religioso. Mas o conjunto desses interesses constitui o interesse mais geral da nova classe burguesa, que defende a sua liberdade de iniciativa contra o monopólio do poder reivindicado pelo papado, apoiando-se na autoridade civil, que se mostra mais aberta e menos exigente em relação a ela".

Pois bem, sempre numa visão de conjunto, também não é difícil constatar que, no panorama geral dos autores citados e dos outros autores da escolástica, a obra política de Marcílio de Pádua destaca-se como um dos pontos mais significativos, representando claramente o fim do pensamento medieval e o início da época moderna. E isso pelo fato de que as teorias políticas e jurídicas de Marcílio colocam-se fora do âmbito em que se havia desenvolvido a polêmica dos medievais: com efeito, Marcílio elabora a sua doutrina sem levar em conta o direito natural divino que, de um ou de outro modo, havia constituído um dos pilares do pensamento medieval.

4.2. O *Defensor pacis* de Marcílio de Pádua

Marcílio Maierardini nasceu em Pádua entre 1275 e 1280, indo mais tarde para Paris, onde ensinou e onde, entre 1312 e 1313, foi reitor da universidade. Em Paris, ele sofreu a influência do averroísmo latino, que separava claramente a razão da fé e, com a doutrina da *dupla verdade,* eliminava os obstáculos para o caminho do racionalismo radical. Também averroísta era Jean de Jandun, que se diz ter colaborado com Marcílio na elaboração de sua obra maior, que é o *Defensor pacis,* concluído em 1324. Pouco tempo depois de o livro ser dado a conhecer, tanto Jean de Jandun como Marcílio foram excomungados. E, a exemplo de Ockham,

também procuraram refúgio junto a Ludovico, o Bávaro, ao qual Marcílio dedicou a obra incriminada.

Nesse meio tempo, João XXII condenava Marcílio como herético. E, quando Ludovico, o Bávaro, entrou na Itália em 1327, fazia-se acompanhar por Marcílio. Em Roma, Ludovico foi coroado Imperador não pelo Papa, mas sim pelo povo: com efeito, a teoria de Marcílio sustenta que o poder deriva imediatamente do povo, tendo em Deus apenas a sua causa remota. Ludovico nomeou Marcílio como o seu vigário em Roma e declarou deposto o papa João XXII, nomeando um antipapa. Entretanto, Ludovico teve que voltar logo para a Alemanha e Marcílio o seguiu, permanecendo na corte como conselheiro e médico imperial. Veio a falecer entre 1342 e 1343.

Mas vejamos o seu *Defensor pacis,* uma obra que "constituiu um ponto de referência obrigatório para os teóricos do conciliarismo e os adversários do papado". Mais precisamente: "Teodorico de Nyem, Jean Gerson, Nicolau de Cusa, Francisco Zabarella e o próprio Jan Huss e seus seguidores utilizaram amplamente a obra de Marcílio ou tomaram posição contra as suas teses mais extremistas, demonstrando com isso que conheciam suas doutrinas e que fizeram delas objeto de sua reflexão" (G. Piaia). Pois bem, para Marcílio, o Estado é uma *communitas perfecta,* uma comunidade natural auto-suficiente, que se ergue com base na razão e na experiência dos homens, servindo-lhes para "viver — e viver bem". O Estado de que fala Marcílio não é mais o Império universal, mas sim o Estado nacional, a comuna ou o domínio, isto é, o Estado de sua época. E, para ele, esse Estado é uma construção humana, que responde a finalidades humanas, não havendo vínculos de natureza teológica.

A fé e a razão são distintas, como o são a Igreja e o Estado. E este não deve se submeter àquela. Ao contrário, no que se refere à vida terrena, é a Igreja que deve se submeter ao Estado. Naturalmente, há a lei religiosa, que tem por fim *a glória ou a pena "in saeculo venturo":* é a lei mosaica e evangélica, como também a de Maomé e a dos próprios persas. Mas, além dessa lei religiosa, há também a lei que constitui o critério do justo e do útil no plano puramente humano e social. E essa lei é tal porque é um *mandamento coativo,* ao qual está ligada "uma punição ou uma recompensa a ser atribuída neste mundo".

Desse modo, para Marcílio, a lei não tem um fundamento divino, nem um suporte ético, nem se baseia no direito natural. Escreve ele no *Defensor pacis*: "Nós dizemos que o legislador, isto é, a causa efetiva primeira e própria da lei, é o povo, ou seja, a coletividade *(universitas)* dos cidadãos ou a sua parte mais importante *(valentior pars),* que, por sua escolha, ou seja, por von-

tade expressa em palavras na reunião geral dos cidadãos, ordena, ou melhor, determina fazer ou omitir uma coisa relativa aos atos civis humanos, sob ameaça de pena ou suplício terreno." A lei e o Estado, portanto, são coisas e construções humanas, encontrando sua justificação unicamente no fato de serem estabelecidos pela vontade humana. É a lei que é soberana, não o indivíduo ou o governo, que o povo trata de controlar precisamente por meio da lei, já que, juntamente com Aristóteles, Marcílio está convencido de que "onde as leis não são soberanas, não há verdadeiro Estado".

Soberania popular e Estado de direito: eis, portanto, os dois pilares inovadores da original teoria política de Marcílio de Pádua. Claro, a idéia de autonomia do Estado já aparecera gradualmente no pensamento medieval, sendo explícita em santo Tomás. Se bem que, "tanto em santo Tomás como nos escritores anteriores, nunca fique claro se a lei à qual o príncipe deveria permanecer submetido para não tornar-se tirano era a lei positiva ou então a justiça ou o direito natural. Para Marcílio, para quem não havia outra justiça terrena senão a expressa pela lei desejada pelo povo, o princípio do Estado de direito vinculava-se intimamente ao princípio do Estado democrático: com ele temos o prenúncio, impressionante em um escritor do século XIV, de doutrinas que iriam amadurecer bem mais tarde, com o 'contratualismo' de fundamento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII" (G. Fassò).

5. Dois reformadores pré-luteranos: John Wyclif e Jan Huss

Ockham e Marcílio definiram a doutrina da oposição ao poder monárquico do papado e, ao mesmo tempo, delinearam a doutrina da supremacia do Concílio. Essas idéias logo entraram em simbiose com "o programa estimulado pelos maiores soberanos europeus, que desejavam concordemente o fim da centralização papal do governo da Igreja e queriam constituir múltiplas Igrejas nacionais, unidas na doutrina, mas submetidas ao controle disciplinar e econômico das monarquias nacionais" (C. Vasoli). E a ação dos reinos e Estados autônomos alcançou os efeitos desejados, também e sobretudo devido ao fato de que o papado se encontrava em uma situação verdadeiramente dramática. Durante o cativeiro de Avignon, ele havia sido reduzido a instrumento da política francesa e , sob João XXII, havia perdido cada vez mais o seu prestígio, transformando-se em uma máquina financeira que, através do fiscalismo da Cúria, enriquecia-se às custas e nas costas das diversas regiões européias. Daí a revolta de todos aqueles que,

distinguindo o poder civil do poder religioso, queriam levar a Igreja de volta para o espírito do Evangelho.

Assim, enquanto, por um lado, os Estados e reinos autônomos exerciam pressões sempre mais fortes sobre o poder do papado, "as doutrinas conciliaristas difundiam-se rapidamente nos mais diversos ambientes religiosos e leigos, favorecidas tanto por aqueles que reivindicavam uma plena autonomia do Estado e do poder civil como pelos muitos que queriam subtrair a Igreja e a vida religiosa do perigo mortal da 'autoridade carnal'. E não tardariam a amadurecer os resultados dessas forças desagregadoras que, tanto do exterior como do interior do organismo eclesiástico, atacavam a autoridade universal e centralizada do poder pontifício" (C. Vasoli). Caminha-se, na verdade, em direção à Reforma. E os dois pensadores mais representativos da Europa pré-luterana são o inglês John Wyclif e o boêmio Jan Huss.

John Wyclif (1320-1384) estudou em Oxford, onde sofreu influência das teorias de Escoto e de Ockham, mas, sobretudo, das concepções de Thomas Bradwardin (falecido em 1349). Mais escotista do que ocamista, Bradwardin havia sido professor em Oxford, tendo escrito muitas obras, como *De arithmetica speculativa*, *De arithmetica pratica*, *De geometria speculativa*, *De velocitate Motuum* e *Tabulae Astronomicae*. Mas a sua obra mais conhecida é o tratado *De causa Dei contra Pelagium et de virtude causarum*. Nessa obra, partindo do axioma de que Deus é princípio absoluto de tudo e suprema causa de todo acontecimento, Bradwardin, procedendo matematicamente, deduz de modo rigoroso que a vontade divina não apenas é causa suficiente, mas também é a causa determinante dos atos humanos voluntários. E isso, na sua opinião, significa que Deus pode determinar a vontade humana no cumprimento de atos livres.

Pois bem, seguindo as pegadas de Bradwardin, Wyclif passou a professar um rígido *determinismo teológico*, ou seja, para sermos ainda mais explícitos, "a doutrina segundo a qual a vontade de Deus atua de modo tão direto sobre as ações dos homens a ponto de concretizar a sua submissão absoluta e total em relação à iniciativa divina" (M. dal Pra). Como Wyclif foi durante muitos anos professor de teologia em Oxford, este tornou-se o centro da difusão de suas concepções. Com base na idéia central de que a vontade divina realiza e exerce um total domínio sobre as ações humanas, Wyclif chega a conclusões como as seguintes: à autoridade do Papa e do clero, ele opõe a autoridade da Bíblia; nega a presença real de Cristo na Eucaristia; nega a eficácia dos sacramentos; rejeita os ritos, em favor da interioridade do ato de fé.

A partir de tais concepções, Wyclif participou na controvérsia entre o papado e a coroa inglesa sobre as candentes questões

jurisdicionais e fiscais da época. E, em luta aberta contra a Igreja, assumiu o papel de líder de um vasto movimento de rebelião antieclesiástica. Wyclif escreveu suas obras de natureza político-religiosa entre 1374 e 1384. Elaboradas depois de suas obras filosóficas *(De ideis* e *Tractatus de logica)*, são elas: o *De dominio divino*, o *De officio regis* e o *De potestate papae*.

Para Wyclif, o homem — cada homem — é imediata e diretamente súdito de Deus. Não há intermediários entre Deus e cada homem. Ademais, a Igreja é a comunidade dos predestinados, comunidade que tem Cristo por chefe e não o Papa. A hierarquia e o aparato organizativo externo só conseguem degradar a vida espiritual, já que a *verdadeira Igreja* é a comunidade dos justos, que é a única soberana dos bens temporais coletivos. À Igreja visível, rica, hierarquizada e dedicada ao culto exterior e às guerras, Wyclif contrapõe a Igreja invisível, a Igreja mística dos escolhidos por Deus para a salvação. E como, precisamente, a predestinação é vontade de Deus e, portanto, mistério, para Wyclif a *pobreza* é o *signum* da pertença à verdadeira Igreja e da graça, muito embora as obras não sejam suficientes para a salvação, que permanece como um dom gratuito e misterioso da vontade divina.

Com sua pregação, Wyclif difundiu suas idéias entre o povo, que procurou inclusive aproximar da *leitura direta* da Bíblia. E a tal movimento religioso ligaram-se estreitamente os anseios de reformas sociais das camadas populares às quais Wyclif se dirigia. Na realidade, o movimento dos *lollards*, que percorreu a Inglaterra por mais de trinta anos, antes de ser reprimido pela monarquia e pelas classes dominantes inglesas de 1427, se nutriu com a doutrina de Wyclif, reduzida às suas conseqüências mais extremas e radicais" (C. Vasoli). Para os *lollards*, "todos os homens eram iguais desde a origem dos tempos"; a servidão era fruto da injustiça dos maus e as hierarquias, tanto eclesiásticas como sociais, não correspondiam à vontade de Deus, pois "se Deus houvesse querido fazer alguns servos e outros senhores, teria estabelecido essa distinção desde o início".

As idéias de Wyclif também exerceram influência sobre a concepção teológico-política de Jan Huss (1369-1415), cuja obra, vida e morte se fundiram com as reivindicações que a Boêmia defendia (e continuou defendendo) contra o Império e a Igreja. Defensor da Igreja invisível dos eleitos, crítico feroz do luxo da Igreja e das injustiças sociais e fautor das teorias de Wyclif sobre a paridade entre o clero e o laicato e da urgência de pregar na língua nacional, Jan Huss, em uma pregação feita diante da universidade em 1410, sustentou que a verdadeira Igreja santa e católica era o corpo místico dos crentes unidos a Cristo e não aquela instituição visível, hierarquizada e corrupta, que deveria ser submetida ao

contínuo juízo da lei de Deus. Ainda em 1410, o bispo de Praga mandou queimar os livros "heréticos" de Huss. Seguiu-se uma revolta popular. E, em 1412, Huss foi excomungado.

Jan Huss foi queimado vivo em Constança, em 1415. Mas o movimento que ele havia originado — o movimento hussita — continua durante cento e cinqüenta anos a ser protagonista da história nacional boêmia em suas lutas, tanto contra o Império como contra a Igreja. Em 1426, um acordo reconheceu a existência de uma Igreja nacional boêmia, com ampla autonomia. Em 1458, Gjergj Podedraj, um hussita, se tornaria rei da Boêmia, tão grande era a força do movimento hussita. Huss, como dissemos, fora queimado vivo em Constança, para onde havia sido chamado pelo Concílio para se retratar de suas teses. E foi morto apesar de ser portador de um salvo-conduto imperial. Ainda em 1415, as cinzas de Wyclif foram exumadas e dispersas. Mas não se podia fazer o mesmo com as idéias, tanto de Wyclif como de Huss. Lutero sofreu a influência das doutrinas de Wyclif e também sustentou que "todos nós somos hussitas sem sabê-lo". Com efeito, Wyclif e Huss delinearam doutrinas e propugnaram idéias que a Reforma iria levar à sua expressão mais madura e conseqüente.

6. O mestre Eckhart e a mística especulativa alemã

6.1. As razões da mística especulativa

"A crise da teologia racional no século XIV e o reflorescimento da mística são (...) fenômenos concomitantes" (V. Mathieu). Na realidade, a presença de Platão nunca deixou de existir durante a Idade Média. Mesmo quando o interesse por Aristóteles tornou-se quase hegemônico, em princípios do século XIII, o neoplatonismo nunca esteve ausente. E isso sobretudo na Alemanha, onde primeiro a presença de Alberto Magno e depois sua influência não haviam permitido a instauração de uma forte tradição tomista nem, da mesma forma, de uma forte tradição escotista.

E foram precisamente os discípulos de Alberto Magno que acentuaram os elementos neoplatônicos (S. Vanni Rovighi). Assim, por exemplo, Guilherme de Moerbeke, que (como já sabemos) traduziu Aristóteles para santo Tomás, em 1268 aprontou uma tradução da *Elementatio theologica* de Proclo. Além disso, o Pseudo-Dionísio e o *Liber de causis* (que é um extrato dos escritos de Proclo) estavam bem presentes na escola de Colônia. E também não devemos esquecer os *Comentários* ao *Timeu* e ao *Parmênides* platônicos, também traduzidos por Guilherme de Moerbeke.

Tudo isso explica o fato de que “os estúdios dominicanos de Colônia e dos outros centros renanos haviam constituído um ambiente particularmente favorável a um importante renascimento neoplatônico, caracterizado por uma intensa acentuação mística, diversa das diretrizes originais dos movimentos albertista e tomista” (C. Vasoli). Para dizer a verdade, também nos maiores escolásticos não falta nunca — de modo mais ou menos forte — uma certa veia mística, já que, por mais longe que a razão possa ir, aquilo que conta mais do que qualquer outra coisa e antes de mais nada para um crente é o retorno a Deus e a união com Deus.

Entretanto, quando a dissolução das pretensões da escolástica (dissolução iniciada com Duns Escoto e levada às conclusões mais conseqüentes com Ockham) minou a confiança de que a razão pudesse pelo menos alcançar os “preambula fidei,” então a *questão da fé* emergiu novamente, mais aguda do que nunca, e o caminho do *misticismo* passou a se apresentar como o único caminho praticável para “restabelecer a possibilidade de uma relação direta entre a criatura e o criador, para justificar a fé”. O problema parecia mais premente do que nunca: se a fé não encontra *nenhum* suporte na razão, não sendo ela demonstrável, nem fundamentável, nem plausível por força da razão, não será ela então um puro arbítrio, uma loucura a mais?

Era essa, portanto, a missão mais premente que, em seu crepúsculo, a escolástica punha diante dos homens de fé: restabelecer o contato entre o homem e Deus. E foi exatamente essa a questão enfrentada pela corrente constituída pelo *misticismo especulativo alemão. Misticismo* porque insiste no fato de que Deus está *além* de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem, afastado de Deus, não é nada. *Especulativo* pelo fato de que está entremeado de filosofia, alimentando-se sobretudo com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do Pseudo-Dionísio e assumindo como base central aquela *teologia negativa* que, por exemplo, em Tomás constituía apenas *um* elemento do seu sistema filosófico-teológico. Pois o mestre dominicano Eckhart foi o expoente principal desse movimento de pensamento místico-especulativo. E dele devemos falar agora.

6.2. Mestre Eckhart: o homem e o mundo nada são sem Deus

O mestre Eckhart nasceu em Hochheim, próximo a Gota, na Turíngia, aproximadamente em 1260. Ingressando no convento dos dominicanos de Erfurt, estudou depois em Estrasburgo e em Colônia. Tornou-se mestre de teologia em 1302 e ensinou em Paris entre 1302 e 1304. Exerceu cargos na ordem dominicana (provin-

cial da Saxônia, vigário-geral da Boêmia e novamente provincial da Saxônia). De 1311 a 1314, morou novamente em Paris. Em 1314, foi para Estrasburgo, onde se dedicou à pregação. A partir de 1320, estabeleceu-se em Colônia, como mestre no estúdio geral dos dominicanos, tendo entre seus discípulos Heinrich Seuse (Suso). Eckhart (Equardus) é autor de um *Opus tripartitum,* de *Quaestiones,* de *Pregações* e de *Tratados,* estes dois últimos escritos em alemão.

A obra de Eckhart pode ser vista como uma significativa busca de justificação daquela fé que, como acenamos, ficou sem o suporte da razão. O seu pensamento está centrado na idéia de unidade entre Deus e o homem, entre o sobrenatural e o natural. Sem Deus, o homem e o mundo natural não teriam nenhum sentido e nada seriam: "Predomina no pensamento eckartiano a exigência absoluta da Unidade, que é princípio metafísico, sentido religioso da vida e fim último das ações. Mas, quando não se quer reduzi-la ao abstrato ser eleático, a Unidade deve ser concebida como Vida. Eckart encontra no dogma da Trindade o Uno e a vida: a Unidade divina vive no ritmo eterno da geração e do amor, sem sair de si mesma, em um círculo perfeito. A Unidade se articula na relação e na alteridade para ser mais íntima de si mesma" (G. Faggin).

Escreve Eckhart: "O ser e o conhecer coincidem realmente em Deus (...)." Por isso, desde sempre está presente em Deus a idéia das criaturas e a vontade de criar. Conseqüentemente, as coisas estão *ab aeterno* no intelecto do próprio Deus, "porque Deus é intelecto e conhecimento e o seu conhecer é o fundamento do próprio ser". A esse respeito, Eckhart referia-se ao *Evangelho* de João: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus". E comenta: "O evangelista não diz: 'No princípio era o ente e o ente era Deus'. Ora, o Verbo refere-se totalmente ao intelecto, existindo nele como ato que diz ou como palavra dita, encerrando em si o ser ou o não-ser. É por isso que o Salvador diz: 'Eu sou a Verdade' ". Deus, portanto, não é o ser, pois é ele quem cria o ser. No *De causis* também se dizia que "prima rerum creatarum est esse". No princípio era o Verbo, de modo que "o conhecer ocupa o primeiro lugar na hierarquia das perfeições, vindo depois o ente ou o ser". Deus *cria* o ser, de modo que não pode identificar-se com o ser. E, no entanto, nós também podemos dizer que Deus é o ser, com a condição de que com isso não entendamos o ser enquanto criatura, mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem: "Se o ser convém às criaturas, ele não está em Deus senão como na causa: por isso, o ser não está em Deus, mas sim a pureza do ser".

Portanto, afirma Eckhart, "o ser é Deus. Essa proposição é evidente. Antes de mais nada, porque, se o ser é outro que não o

próprio Deus, então Deus não existe, nem é Deus. De que modo ele poderia existir e ser alguma coisa se o ser fosse outro, distinto e diferente dele"? Daí se afirma que "Deus é caridade". Ele o é porque o amor unifica e se difunde. Deus é caridade e é uno: com efeito, é "impossível que existam dois infinitos". De fato, "o uno desce totalmente a todas as coisas que são exteriores, múltiplas e numeradas; ele não se divide em cada uma das coisas, mas sim, permanecendo uno incorrupto, insufla todo número e enforma com sua unidade". Deus, portanto, está em todas as criaturas: sem Deus, elas não são nada. Mas o Deus "que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas". As coisas são tais porque têm uma essência, a qual não existiria se Deus não a houvesse pensado, se ela não estivesse em Deus: "Deus está em todas as criaturas enquanto elas têm uma essência e nem por isso deixa de estar acima delas. E ele, que está em todas as criaturas, é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas". Deus está acima do ser. O ser pode ser conhecido, mas Deus é inefável. E, ao dizer que Deus não é o ser, mas está acima do ser, "não lhe retirei o ser com isso; ao contrário, o nobilitei".

6.3. **O retorno do homem a Deus**

Tudo aquilo que existe, existe por obra do Ser divino, que "ama necessariamente". Assim, as coisas e o próprio homem nada são sem Deus. Essa é a razão pela qual o homem deve voltar para Deus: somente retornando a Deus é que o homem se encontrará a si mesmo. E nós "captamos Deus na alma, que possui uma gota da razão, uma centelha, um germe". Novamente, é a *razão* que deve ser capturada por Deus e se aprofundar nele. Mas, para tanto, o homem deve tornar-se um espírito livre: "Livre espírito é aquele que não se preocupa com nada e a nada se liga, não se vincula de modo algum ao seu interesse e não pensa em si mesmo nem em nada, já que se aprofunda na amantíssima vontade de Deus, renunciando à própria vontade". Eckhart afirma que aquele que é reto tem verdadeiramente Deus em si. E quem tem Deus "o tem em todos os lugares, nas ruas e entre as pessoas, da mesma forma que na Igreja, na solidão ou na cela. Se ele o possui verdadeiramente e o possui sempre, ninguém poderá perturbá-lo". Como nada pode perturbar a Deus, também nada pode perturbar o homem que "leva Deus em todas as suas obras e em todo lugar", já que "toda obra sua é muito mais obra de Deus". Assim, é preciso "precaver-se de si mesmo" e ser "livre dos desejos".

Para Eckhart, o que importa é abandonar-se a Deus, "mesmo que ele queira derramar sobre nós vergonhas, cansaços ou dores,

(pois a coisa melhor é) aceitar tudo isso com prazer e reconhecimento, deixando-se guiar por Deus ao invés de ficar perturbado". Naturalmente, o homem "deve se exercitar nas obras, que são o fruto das virtudes (...)", e, no entanto, "é preciso aprender a ser livre mesmo em meio às nossas obras". E livres também para a morte: "Um homem verdadeiramente perfeito deve habituar-se à morte, sair de si e transformar-se de tal modo em Deus que a sua única bem-aventurança seja não saber mais nada de si e de qualquer outra coisa, mas apenas de Deus, não conhecendo outro querer senão o querer de Deus e conhecer a Deus como Deus o conhece, conforme o que diz são Paulo".

O retorno do homem a Deus exige a alma "livre e despojada de toda coisa criada". Somente assim é que a alma "capta Deus e está em Deus, una com Deus, vendo Deus face a face". E a alma que está em Deus está "pronta a receber todo ataque, toda provação, contrariedade ou dor, suportando-os de bom grado, com espírito alegre e sereno (...), repousando tranqüilamente na riqueza e na comunhão da inefável sabedoria superior". Com efeito, a dor é insuportável quando o homem sofre por si mesmo, mas, se sofre por Deus, então o sofrimento não dói, "já que Deus suporta o peso": "Se eu colocasse um peso de quatro arrobas sobre os ombros, mas outro suportasse o peso, de bom grado me submeteria a um ou a cem quilos, já que não me seria pesado nem me faria mal".

Eckhart morreu por volta de 1327. E em 27 de março de 1329 foi publicada a bula *In agro dominico,* através da qual o papa João XXII condenou vinte e oito proposições do Mestre Eckhart. Das vinte e oito teses, dezessete foram declaradas heréticas e onze consideradas escabrosas, temerárias e suspeitas de heresia". Entre as teses incriminadas, encontramos a da eternidade do mundo, a de que o homem é puro nada e a tese de que "nós nos transformamos totalmente em Deus".

"Em um mundo que vivia de forma dramática os acontecimentos da crise feudal e que via dissolver-se a tradição unitária da Igreja no conflito mundano entre todos os poderes leigos e eclesiásticos, o pensamento de Eckhart, tão empenhado no árduo plano da especulação teológica, mas tão estranho à disciplina sistemática da tradição tomista, lançou (...) à circulação idéias e atitude de dimensão revolucionária. Assim, não é de surpreender que elas fossem acolhidas sobretudo entre as camadas populares e burguesas, que interpretavam o apelo eckhartiano à interioridade da fé e à união divina como uma rebelião implícita à exterioridade 'farisaica' de uma hierarquia e de um clero moralmente decadente (...). Como já havia acontecido quando, na filosofia de Escoto Eriúgena, apareceu no Ocidente aquele neoplatonismo que 'santo Tomás havia sabido dosar tão exatamente com o aristotelismo'

(Gilson), rompem-se de novo os esquemas que haviam sido elaborados pela teologia das escolas para velar o seu afastamento latente da tradição" (C. Vasoli).

Foram discípulos de Eckhart, entre outros, Johann Tauler (1300-1361) e Heinrich Seuse — Suso — (1296-1366). A influência de Eckart se fez sentir sobre o flamengo Johann de Ruysbroeck (1293-1381) e é flagrante na obra mística intitulada *Teologia alemã,* escrita em Francoforte por um anônimo dominicano na segunda metade do século XIV e significativamente publicada pela primeira vez por Lutero entre 1516 e 1518.

7. A lógica na Idade Média

7.1. *Ars vetus, ars nova* e *logica modernorum*

Somente há algumas poucas décadas é que o estudo da lógica medieval começou a tomar o justo caminho. E isso em função do desenvolvimento da lógica contemporânea, que, em vários pontos, constituiu o pressuposto para uma leitura renovada da lógica dos medievais. Se, por um lado, tudo isso permitiu ver que os tratados de lógica medievais freqüentemente se configuram como *sistematizações didáticas* da lógica antiga, por outro lado, serviu para lançar luz sobre *alguns traços originais* da reflexão dos medievais sobre a lógica.

Nas universidades medievais, a lógica era ensinada nas faculdades de artes, como preparação para o ingresso nas faculdades superiores de teologia, direito e medicina. E, nas faculdades de artes, a lógica vinha no fim do *trivium* (depois da gramática e da retórica), precedendo portanto as disciplinas do *quadrivium* (ou seja, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música). Em seu trabalho *A filosofia na Idade Média,* escreve E. Bréhier: "Está fora de qualquer dúvida que a grande empresa intelectual da época está na renovação da teologia por meio da dialética, um problema sobre o qual se concentram todas as discussões e controvérsias". Mais tarde, por volta do século XIV, "mais do que uma ciência especulativa, a lógica é considerada um arsenal que contém os meios de argumentação" (E. Bréhier).

Desse modo, a situação da lógica nas universidades medievais é a seguinte: "A lógica é ensinada como ciência nas faculdades de artes e, nessas faculdades, precisamente entre as *artes,* sendo depois usada como arte nas faculdades em que são ensinadas as doutrinas" (R. Blanché). Conseqüentemente, é no nível dos "artistas" que devemos procurar aquela lógica "que nós hoje definiríamos

como científica ou formal", já que, no estudo da teologia, em linhas gerais, ela era só um instrumento a serviço do dogma e da metafísica, como o demonstra, entre outras coisas, a polêmica sobre os universais.

Foi com o "nominalismo" de Ockham que podemos dizer ter havido uma distinção decisiva entre lógica e metafísica, "precisamente porque a lógica ocamista era uma lógica formal, podendo ser aceita e usada pelos escolásticos de qualquer tendência, independentemente das controvérsias metafísicas e epistemológicas que dividiam escotistas e tomistas ou então realistas e nominalistas"; a não compreensão dessa distinção fundamental levou "muitos historiadores da filosofia medieval à paradoxal conclusão de que todos os grandes lógicos do século XIV teriam sido ocamistas, pela simples razão de que todos usavam a mesma lógica de Ockham" (E. A. Moody).

Substancialmente, entre fins do século XIII e princípio do século XIV em diante, nos encontramos diante de uma significativa cisão: de um lado, os *antigos* assumem a filosofia de Aristóteles em seu conjunto, funcionalizando-a e adaptando-a aos dogmas da fé; do outro lado, os *modernos,* que proclamam sua ortodoxia, mas mostram-se seriamente preocupados em separar as investigações sobre a lógica das temáticas e das polêmicas de ordem metafísica e teológica. W. e M. Kneale escrevem em sua *História da lógica:* "Nos séculos XIV e XV, os *modernos* (ou *nominales terministae,* como por vezes foram chamados) mostraram-se muito ativos na elaboração de sutileza lógica, enquanto que, por reação, os *antigos* (ou *reales in metaphysica)* tornavam-se o partido daqueles que desejavam basear a educação na *ars vetus* (em particular nas *categoriae)* e na *philosophia realis* (ou seja, a física ou metafísica, conforme fossem tomistas ou escotistas), ao invés de baseá-la no desenvolvimento recente da lógica, que julgavam ser enfadonho e inútil".

Um outro traço característico da lógica medieval é a relação estabelecida nos estudos de lógica entre a língua usada — isto é, o latim — e as teorias e expressões lógicas. A linguagem (o conjunto dos símbolos e expressões) dos lógicos contemporâneos é uma construção artificial, livre dos vínculos das línguas naturais, ao passo que a linguagem da lógica dos medievais "baseia-se essencialmente em uma análise do latim científico, que, ao que parece, eles consideravam não tanto um idioma entre outros, mas muito mais a realização de uma linguagem que chegou ao mais alto grau de racionalidade. Embora não querendo forçar o contraste, podemos dizer que, na época, lógica e linguagem estavam numa relação inversa daquela em que se encontrariam entre os nossos contem-

porâneos, quando estes acabaram por aproximar os dois termos até definir a lógica como uma língua" (R. Blanché).

Com base nisso, talvez se possa compreender por que os medievais, ao invés de formularem seus conhecimentos de lógica sob a forma de leis, preferiam *descrever* essas leis. Por exemplo, enquanto Aristóteles formulava um silogismo em *Barbara* como uma lei ou, diríamos hoje, como uma tautologia ("Se *A* pertence a todo *B* e *B* a todo *C*, então *A* pertence a todo *C*."), os medievais apresentavam essa lei como um esquema de inferência, descreviam-na e diziam que normas era necessário seguir para construir um silogismo correto: "Todo silogismo de forma 'todo *A* é *B*, todo *C* é *A*; portanto, todo *C* é *B*' é um silogismo válido." Ou ainda: podemos encontrar uma daquelas leis conhecidas em nossos dias como "leis de Morgan" [$\neg (p \vee q) \equiv (\neg p \vee \neg q)$] em muitos lógicos medievais, como Ockham, Alberto da Saxônia (falecido em 1390) ou Buridan, mas a encontramos *descrita* do seguinte modo: "A negação de uma proposição copulativa é a proposição disjuntiva formada pelas negações dos elementos da copulativa". (Para que as coisas fiquem claras, a lei de Morgan diz: a expressão "é falso que seja verdadeira a conjunção de p e de q" equivale a dizer que "p é falso ou então q é falso". Exemplo: "é falso que João está em Pádua e em Milão" equivale a dizer "é falso que João está em Pádua ou é falso que João está em Milão". O símbolo "$\neg$" significa "não"; o símbolo "$\wedge$" significa "e"; o símbolo "V" significa "ou então"; o símbolo "$\equiv$" significa "equivale".)

No que se refere à periodização do desenvolvimento da lógica medieval, costuma-se dividir suas fases em três: a da *ars vetus*, a da *ars nova* e a da *logica modernorum*. No período da *ars vetus* — período em que se destaca a figura de Abelardo — a lógica se concentra no estudo do *Isagoga* de Porfírio, bem como no estudo das *Categorias* e no *De interpretatione* de Aristóteles. Com o conhecimento de todo o *Organon* de Aristóteles, à *ars vetus* iria se contrapor a *ars nova*, na qual o estudo dos silogismos teria um peso de grande destaque. O período da *ars nova* é a fase do florescimento máximo dos grandes escolásticos — essencialmente mais filósofos do que lógicos —, os quais, concebendo a lógica como um *organon*, ou seja, como um meio ou instrumento a utilizar para finalidades filosóficas ou teológicas, viriam a ser chamados *antigos* para distingui-los dos *modernos* de fins do século XIII e de princípios do século XIV. Estes, como já dissemos, pretendiam cultivar a lógica por si mesma e não enquanto *organon* ou instrumento de outros fins. Por isso, é perfeitamente compreensível que "o significado fundamental daquilo que chamamos 'nominalismo' de Ockhham

está no fato de que ele rejeita a confusão da lógica com a metafísica e assume de modo decidido a defesa da velha concepção da lógica como *scientia sermocinalis,* cuja função está na análise da estrutura formal da linguagem ao invés da hipostatização de tal estrutura em uma ciência da realidade do espírito" (E.A. Moody).

7.2. A sistematização didática da lógica antiga

Durante muito tempo considerou-se — e essa opinião ainda persiste em alguns — que a lógica medieval consistisse inteiramente na *sistematização didática* da lógica antiga. Para dizer a verdade, como veremos adiante, a lógica medieval não é somente isso, pois pesquisas recentes evidenciaram alguns de seus traços originais, embora — ao que parece, como observou Ph. Boehner — os próprios medievais não admitissem que se tratava de originalidade.

De todo modo, um elemento importante para compreender os tratados de lógica que circulavam na Idade Média é o laço que une esses tratados com o ensino, dado que não podemos esquecer. Com efeito, "a função dos grandes tratados de lógica da Idade Média é antes de mais nada pedagógica. Trata-se de manuais em que, freqüentemente, longas e particularizadas explicações dão testemunho, em primeiro lugar, da presença segura de um espírito de clareza e rigor dos autores, mas também sua preocupação em torná-los acessíveis a mentes mediocremente preparadas. Evidentemente, é a essa preocupação que se deve a invenção daqueles procedimentos abreviatórios e mnemotécnicos que a lógica, embora os ironizando um pouco, não deixaria de acolher" (R. Blanché). Embora sendo de origem anterior, tais técnicas de memorização já estavam muito difundidas por volta de meados do século XIII. Uma dessas fórmulas é a que faz uso das quatro primeiras vogais do alfabeto para designar as quatro espécies de proposições categóricas (do quadrado de oposição):

Asserit A, negat E, vero generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Mas as mais conhecidas fórmulas mnemônicas são as que se referem aos *silogismos,* isto é, aqueles raciocínios nos quais, a partir de duas premissas (maior e menor), se deduz uma conclusão: trata-se de raciocínios em que "se efetua um confronto entre dois extremos e um médio para poder verificar a relação recíproca entre

os próprios dois extremos" (G. Berghin-Rosé). Pois bem, as normas que devem ser observadas para que um silogismo possa ser *correto* foram fixadas pelos escolásticos nos oito versos seguintes:

> "Tum re, tum sensu, triplex modo terminus esto
> Latius hos quam praemissae conclusio non vult
> Nequaquam medium capiat conclusio fas est
> Aut semel aut iterum medius generaliter esto
> Utraque si praemissa neget nil inde sequetur
> Ambae affirmantes nequeunt generare negantem
> Peiorem sequitur semper conclusio partem
> Nil sequitur geminis e particularibus unquam."

Tais normas significam que: 1) o silogismo não deve ter mais nem menos do que três termos; 2) um termo não deve ter maior dimensão na conclusão do que nas premissas; 3) o médio não pode ser um dos termos próprios da conclusão; 4) o médio deve ser tomado em toda a sua extensão pelo menos uma vez; 5) de duas premissas negativas, não se segue nada; 6) de duas premissas afirmativas não pode derivar uma conclusão negativa; 7) entendendo por "parte pior" a negativa e a particular, então, se uma das premissas é negativa ou particular, negativa ou particular será também a conclusão; 8) uma das premissas deve ser universal.

Evidentemente, a observância dessas normas garante a *correção lógica* do silogismo, isto é, garante que a conclusão é deduzida logicamente das premissas, mas não garante a verdade dessa conclusão. Esta só será verdadeira se as premissas forem verdadeiras. E, para os escolásticos, só são verdadeiras se forem princípios auto-evidentes ou se houverem sido comprovados por experiência direta. De todo modo, prescindindo da grande questão gnosiológica da determinação da veracidade das premissas, a correção do silogismo estabelece relações necessárias entre as premissas e a conclusão. Tais relações foram fixadas em fórmulas como: 1) *Ex vero non sequitur nisi verum;* 2) *Ex falso sequitur quodlibet.* O fato de que de premissas verdadeiras só se seguem conclusões verdadeiras parece óbvio se pensarmos que a conclusão de um silogismo já está contida em suas premissas, de modo que, a partir de premissas verdadeiras não podem se seguir conclusões falsas. No entanto, a partir do falso pode se seguir também o verdadeiro, como se pode mostrar intuitivamente com o seguinte exemplo: suponhamos que hoje seja 15 de novembro de 1982 e suponhamos que eu diga "hoje é 16 de novembro de 1982"; evidentemente, a minha afirmação é falsa, mas dela deriva a conclusão verdadeira de que "hoje não é 17 de novembro de 1982".

7.3. **As figuras e os modos dos silogismos**

Passemos agora, brevemente, para as *figuras* e os *modos* do silogismo. A figura do silogismo é dada pela posição, isto é, pelo lugar ocupado pelo médio e pelos extremos nas duas premissas. As figuras consideradas pelos escolásticos eram três:

1) *O médio é sujeito na maior e predicado na menor (sub-prae):* "Todo ladrão deve ser punido; José é ladrão; logo, José deve ser punido". A evidência dedutiva dessa figura silogística é flagrante, razão pela qual os lógicos medievais procuraram reduzir os outros silogismos a esse tipo.

2) *O médio é duas vezes predicado (bis-prae):* "Nenhuma coisa simples é divisível; entretanto, toda coisa material é divisível; conseqüentemente, nenhuma coisa material é simples".

3) *O médio é duas vezes sujeito (bis-sub):* "Algumas plantas são venenosas; mas toda planta é vegetal; logo, alguns vegetais são venenosos".

Até aí, a questão das figuras dos silogismos. Já o *modus* dos silogismos "est combinatio propositionum in syllogismo secundum quantitatem et qualitatem, hoc est secundum universalitatem et particularitatem, affirmationem et negationem". O modo do silogismo, portanto, é a diposição das premissas segundo a sua qualidade (afirmativa e negativa) e a sua quantidade (universal e particular). E há *modos diretos* e *modos indiretos*. Os modos diretos são tipificados pelo fato de que o predicado da conclusão está contido na primeira premissa e o sujeito na segunda. Já os modos indiretos são aqueles nos quais o predicado da conclusão está contido na segunda pre-missa e o sujeito na primeira. Nos modos indiretos, fala-se ainda da primeira premissa como premissa maior, mas, na verdade, ela não contém mais o extremo maior. A ordem das premissas nos modos indiretos, portanto, está invertida.

Combinando quantidade e qualidade das proposições nas diversas figuras, teríamos muitos modos de silogismos. Mas, embora matematicamente possíveis, com base no cálculo combinatório, nem todos eles são legítimos. Por exemplo, os silogismos *E e...* não são válidos, porque têm duas premissas negativas; os silogismos *O i...* ou então *I o...* também não são válidos, porque têm duas premissas particulares. E assim por diante. São as oito *regras de correção,* de que já falamos, que estabelecem *e selecionam, entre os silogismos possíveis, os que são válidos.* E a filtragem realizada pelas normas permitiu aos escolásticos fixarem dezenove modos válidos de silogismo: catorze diretos e cinco indiretos. Dos catorze diretos, quatro pertencem à primeira figura; quatro à segunda; seis à terceira. E todos os cinco modos indiretos pertencem à primeira

figura. Dada a particular evidência de sua estrutura dedutiva, somente os quatro modos diretos da primeira figura foram considerados *perfeitos*. E a eles podem ser *reduzidos* os outros quinze modos. Essa sua *redução* consiste em transformá-los em silogismos da primeira figura, mantendo porém o seu *significado* (o que se diz neles) e a sua *validade* (isto é, a sua correção lógica).

Pois bem, para servir de guia aos estudantes nessas operações de redução, os escolásticos inventaram aquele que é talvez o seu mais conhecido artifício didático, dando os seguintes nomes a cada um dos modos legítimos das diversas figuras:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio — modos diretos da primeira figura.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco — modos diretos da segunda figura.

Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison — modos diretos da terceira figura.

Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum — modos indiretos, primeira figura.

1) Nesses nomes, as *vogais* significam a *quantidade* e a *qualidade* das proposições: a primeira vogal indica a quantidade e a qualidade da premissa maior; a segunda vogal representa a quantidade e a qualidade da premissa menor; a terceira vogal indica a quantidade e a qualidade da conseqüência. E deve-se recordar que *A* é universal afirmativa; *E* universal negativa; *I* particular afirmativa; *O* particular negativa. Por exemplo, a palavra B*a*rb*a*r*a* significa um silogismo feito de três proposições universais afirmativas: "Todos os homens são mortais; todos os atenienses são homens; logo, todos os atenienses são mortais".

2) As consoantes iniciais B, C, D e F (*B*aroco, *C*elantes, *D*abitis e *F*erison) indicam a que *modo* da primeira figura pode-se reduzir qualquer um dos outros. Por exemplo, o silogismo de *C*amestres, da segunda figura, pode ser reduzido ao silogismo de *C*elarent, da primeira figura; o silogismo de *D*arapti, da terceira figura, pode ser reduzido ao silogismo de *D*arii, também da primeira figura, e assim por diante.

3) Das consoantes restantes, somente *s, p, m* e *c* são significativas, enquanto indicam as operações a serem efetuadas:

a) A consoante *s* significa que a proposição representada pela vogal que a precede deve ser *convertita simpliciter* (temos uma *conversio simplex* de uma proposição quando nela se coloca o sujeito no lugar do predicado sem que mude a *quantidade* da proposição).

b) A consoante *p* significa que a proposição representada pela vogal que a precede deve ser *convertita per accidens* (temos uma *conversio per accidens* quando, além de mudar a posição dos termos, mudamos também a quantidade da proposição de universal para particular: "todos os romanos são homens" tem por *conversa* a proposição "alguns homens são romanos").

c) A consoante *m* indica que as premissas devem ser invertidas, isto é, a premissa maior torna-se a menor e vice-versa.

d) A consoante *c* indica a *reductio per impossibile* (que temos quando demonstramos que, ao se negar a conclusão, então nos contradizemos, no sentido de que estaremos negando também uma das premissas).

Para dar pelo menos uma idéia de como funcionam essas operações de redução, tomemos um silogismo de *Cesare* (segunda figura) para reduzi-lo. Seja tal silogismo o seguinte: "Nenhum homem é puro espírito; todos os anjos são puros espíritos; logo, nenhum anjo é homem." Pois bem, como indica a consoante maiúscula C com que se inicia o nome *C*esare, o silogismo de Cesare pode ser reduzido ao silogismo de *C*elarent da primeira figura. Já a letra *s* (de Ce*s*are) nos indica que a premissa maior deve ser *convertita simpliciter,* de modo que "nenhum homem é puro espírito" se torne "nenhum puro espírito é homem". E, não havendo outras indicações de operações a serem efetuadas, o silogismo ficará assim: "Nenhum puro espírito é homem; todos os anjos são puros espíritos; logo, nenhum anjo é homem". E este, precisamente, é um silogismo de *C*el*a*r*e*nt.

Pelo que dissemos, portanto, qualquer forma de silogismo pode ser reduzida à primeira figura. Então, só nos resta compreender o sentido dessas operações de redução. O *raciocínio dedutivo* é definido pelos medievais como o raciocínio que, a partir de princípios universais conhecidos, chega necessariamente a proposições particulares. O raciocínio dedutivo, portanto, é "ratiocinium quo ab universale prius noto ad notitiam particularis proceditur". E o silogismo é considerado a expressão mais perfeita da argumentação dedutiva. Ele é "oratio deductiva tribus constans propositionibus ita inter se connexis ut, duabus positis, tertiam ponere necesse est".

Em todo silogismo, portanto, há três proposições: as duas primeiras, que são as premissas, representam o seu *antecedens,* do qual a conclusão é o *consequens;* o nexo entre as duas premissas e a conclusão é a *consequentia.* Ademais, no silogismo há três termos, cada um dos quais é repetido duas vezes. Tais termos chamam-se o *extremum minus,* e o *extremum maius,* que são, respectivamente, o sujeito e o predicado da conclusão. O termo *medius* é aquele com

que eles se confrontaram. As proposições do silogismo são a *praemissa maior* (aquela que contém o *extremum maius*) e a *praemissa minor* (a que contém o *extremum minus)*. A conclusão, como já sabemos, chama-se *consequens*.

Todas as coisas que respiram *(medius)* são vivas	*[praemissa maior]*
Esta coisa respira *(praemissa minor);*	*Antecedens*
Logo, esta coisa *(extremum minus)* é viva *(extremum maius).*	*Consequens*

Pois bem, o que fizemos com tal argumentação? Não fizemos nada mais do que estabelecer que a qualidade de "ser vivo" convém a "esta coisa". E isso foi possível com base no fato de que tanto "esta coisa" como "ser vivo" coincidem (ou se identificam) em um terceiro: "ser que respira". E o que dá validade a essa passagem argumentativa, para os escolásticos, é o princípio metafísico segundo o qual *"quae conveniunt uni tertio, conveniunt inter se"*. Um princípio metafísico que encontra a sua melhor explicitação se atentarmos para a *compreensão* (conotação-sentido) e para a *extensão* dos termos do silogismo.

Assim, no caso do silogismo usado como exemplo, na *premissa maior* "todas as coisas que respiram são vivas" opera-se uma comparação entre o termo maior (ser vivo) e o termo médio (todas as coisas que respiram). Tal comparação evidencia que "ser vivo" entra na *compreensão* de "todas as coisas que respiram". Assim, pode-se referir a qualidade "ser vivo" a todo ser que entra na extensão das "coisas que respiram". E desse modo fixa-se o princípio geral que está na base da argumentação dedutiva. É isso, portanto, o que acontece com a premissa maior. Na *premissa menor,* com a comparação entre o *medius* ("ser que respira") e o *minus* ("esta coisa") se busca e estabelece o fato de que a coisa em questão ("esta coisa") recai sob a *extensão* do sujeito da maior ("todas as coisas que respiram"). Desse modo, estando "esta coisa" na *extensão* do sujeito universal ("todas as coisas que respiram"), do qual se afirmava que "são vivas", também se deverá afirmar o "ser vivo" a propósito de "esta coisa".

Em linhas gerais, quando construímos um silogismo, "há dois termos, dos quais um se quer atribuir ao outro: *minus* e *maius*. Não vendo a legitimidade de tal atribuição, recorre-se a um terceiro termo *universal* (médio) em cuja *compreensão* se vê estar um dos dois. Se o outro estiver na *extensão* do médio, então a ele se poderá atribuir o primeiro, porque toda a compreensão de um conceito é atribuível aos inferiores aos quais se estende" (G. Berghin-Rosé).

Assim, a atribuição que, na argumentação silogística, se faz de um *extremum maius* (predicado da conclusão) a um *extremum minus* (sujeito da conclusão) baseia-se no princípio metafísico

segundo o qual, como já dissemos, "quae conveniunt uni tertio, conveniunt inter se". E a negação de tal princípio deveria comportar a falsidade do princípio da não-contradição. Com efeito, "para que duas coisas, sob o mesmo preciso aspecto, pudessem coincidir com o médio e não coincidirem entre si, pelo menos uma deveria, contemporaneamente, *ter* uma propriedade (para coincidir com o terceiro) e *não tê-la* (para diferir do outro), tê-la em um modo e tê-la de outro modo, o que é precisamente aquilo que se exclui com o princípio da não-contradição. Por isso, o princípio que rege o silogismo tem a mesma certeza e validade do princípio da não-contradição" (G. Berghin-Rosé). Ora, o princípio *"quae conveniunt uni tertio conveniunt inter se"* aparece com maior evidência nos modos da primeira figura, razão pela qual a redução dos modos válidos dos silogismos das outras figuras é uma redução aos modos de silogismo nos quais pode-se ver com toda a certeza possível o fundamento lógico-metafísico.

7.4. As inovações da lógica escolástica

No que se refere às *novidades* da lógica medieval em relação à lógica antiga, devemos antes de mais nada recordar (deixando de lado o desenvolvimento da lógica modal) os tratados sobre os *syncategoremata.* Como já acenamos ao falar de Ockham, devemos distinguir no discurso os termos que têm significado em si mesmos (como os nomes e os verbos) e os termos que não *têm significado em si mesmos*, mas desenvolvem a *função* de modificar ou determinar os nomes ou os verbos de certos modos precisos (negando, fazendo coincidir, qualificando etc.). Pois bem, esses termos que não têm significado próprio, adquirindo-o através de sua combinação com nomes e verbos, são exatamente os termos *consignificantia* ou, na palavra grega, os *syncategoremata.*

Alberto da Saxônia apresenta do seguinte modo a distinção entre os termos categoremáticos e os termos sincategoremáticos: "Um termo categoremático é um termo que, tomado em sua função significativa, pode ser sujeito ou predicado ou parte do predicado distribuído (isto é, tomado universalmente) em uma proposição categórica. Por exemplo, são categoremáticos termos como 'homem', 'animal' ou 'pedra'. E os chamamos termos categoremáticos porque eles têm significado definido e determinado. Já um termo sincategoremático é um termo que, tomado em sua função significativa, não pode ser sujeito ou predicado e nem mesmo parte do sujeito ou parte do predicado distribuído em uma proposição categórica. Por exemplo, é através de termos como 'todo', 'nenhum', 'qualquer' etc., que indicamos sinais de universalidade ou particularidade. Analogamente, o fazemos também por negações como

'não', por conjunções como 'e', por disjunções como 'ou' e por preposições (...) como 'exceto', 'somente' etc., que são todos termos sincategoremáticos."

A distinção entre termos categoremáticos e sincategoremáticos era considerada como de grande importância pelos lógicos medievais, que, desde Guilherme de Shyreswood (falecido em 1249), nunca deixavam, em suas obras, de tratar dos *syncategoremata*. Aproximadamente, tal distinção corresponde àquela que, na lógica contemporânea, se efetua entre variáveis, por um lado, e constantes lógicas, por outro. E historiadores da lógica como Bochenski e Boehver vêem nela uma antecipação da lógica formal moderna.

Outro ponto relevante a destacar é o tratamento das "propriedades dos termos", a mais importante das quais é a *suposição*. Pode-se explicar a idéia de *suposição* afirmando que a função do substantivo sujeito é a de *representar* precisamente aqueles entes que "supõe", que são portanto os seus "supostos". Assim, na expressão "o homem é mortal", o termo "homem" tem os homens por seus supostos: Pedro, Paulo, João e outros. Por vezes, nos tratados de lógica, a noção de suposição é entendida de modo restrito, no sentido de que o substantivo sujeito tem por supostos unicamente os indivíduos realmente existentes, prescindindo-se do passado, do futuro ou também do possível. De todo modo, desde Shyreswood, a distinção mais levada em consideração é a distinção entre *suposição material* e *suposição formal*. Temos a suposição material quando o termo é tomado não por aquilo que ele significa, mas em si mesmo, isto é, quando é entendido de modo autônomo, no sentido que designa a si mesmo e não os objetos. Eis um exemplo de suposição material: *"homem" é um substantivo*. Já quando dizemos "o homem é mortal", o termo "homem" não está significando a si mesmo enquanto palavra, mas sim entes como João, Paulo, José e assim por diante. Neste caso, então, temos uma *suposição formal*, que Ockham chamava de "suposição pessoal" e que, seguindo Pedro Hispano, ele distinguia ulteriormente em suposição "discreta" (quando o sujeito representa um indivíduo) e suposição "comum" (quando o sujeito é universal).

Claro, depois da criação de linguagens simbólicas, com as quais falamos em uma metalinguagem diferente da linguagem simbólica, já não nos serve de muita coisa a distinção entre suposição material e suposição formal. No entanto, ela era indispensável quando a análise lógica operava com aquela língua natural que era o latim. E "a teoria das suposições permitia cumprir as funções que hoje atribuímos à teoria dos níveis da linguagem, níveis que seguimos simplesmente com diferenças de escrita, colocando entre aspas o termo ou a expressão empregada

de modo autônomo, tomando os nossos símbolos de alfabetos diferentes para a língua e a metalíngua etc." (R. Blanché).

Os lógicos medievais, em seus tratados, também dedicaram uma certa atenção aos *sophismata,* isto é, mais que aos sofismas propriamente ditos, a expressões ambíguas que exigem distinções e explicitações. Alberto da Saxônia analisou mais de duzentos casos de sofismas. Apenas para se ter idéia do que se trata, eis um dos *sophismata* dos medievais: *Omnes homines sunt asini vel homines et asini sunt asini.* Tal proposição é verdadeira se considerada como uma conjunção de membros verdadeiros *(omnes homines sunt asini vel homines; asini sunt asini),* mas é uma proposição falsa se considerada como uma disjuntiva, cujos dois membros são falsos *("omnes homines sunt asini"; "homines et asini sunt asini").*

Além dos *sophismata,* os medievais interessaram-se também pelos *insolubilia,* isto é, dificuldades que propõem problemas de monta para o lógico. Estamos diante de *antinomias,* ou seja, de proposições cuja veracidade implica a própria falsidade e vice-versa. O mais conhecido dos *insolubilia* é o do *mentiroso:* "Epimênides, o cretense, diz que todos os cretenses são mentirosos". E eis algumas variantes medievais: 1) "Esta proposição é falsa."; 2) "Sócrates diz: 'Aquilo que Platão diz é falso.' Platão diz: 'Aquilo que Sócrates diz é verdadeiro.' "; 3) "Sócrates: 'O que Platão diz é falso.' " Platão: 'O que Cícero diz é falso.' Cícero: 'O que Sócrates diz é falso.' " Nesses exemplos, a dificuldade está no fato de que a proposição contém um predicado que se refere à própria proposição.

Foi o Pseudo-Escoto quem respondeu negativamente à pergunta que ele se propunha no seu tratado sobre os *Elencos sofistas* de Aristóteles, isto é, a questão de saber "se um termo geral pode ser aplicado ao conjunto do enunciado do qual faz parte". Buridan e Paulo Vêneto (falecido em 1429) também se ocuparam dessas questões, que eram inclusive apresentadas com expedientes didáticos como este: "Platão estava de guarda em uma ponte sobre um rio. E dizia a todos aqueles que queriam passar: 'Se a primeira proposição que disseres for verdadeira, te deixo passar; se for falsa, jogo-te na água.' Então chega Sócrates e formula a seguinte proposição: 'Tu me jogarás na água.' Platão fica sem saber o que fazer, porque, se joga Sócrates na água a afirmação dele era verdadeira e, por isso, deveria tê-lo deixado passar, mas, se o deixa passar, a proposição dita por Sócrates revela-se falsa e, então, deveria tê-lo jogado na água."

Dito isso, porém, deve-se acrescentar que a teoria medieval das *consequentiae* reveste-se de notável interesse para a lógica contemporânea. Bochenski e Boehner consideram a teoria das *consequentiae* como uma descoberta devida aos lógicos medievais,

ao passo que Moody sustenta que, nesse campo, há uma continuidade entre as doutrinas estóica e escolástica, continuidade que passaria por Boécio e Abelardo.

Mas em que consiste a teoria das *consequentiae?* Depois de Abelardo, quando se fala de "conseqüência" entende-se uma proposição condicional do tipo "se...então". Escreve o Pseudo-Escoto: "Uma conseqüência é uma proposição hipotética composta por um antecedente e um conseqüente ligados de tal modo a tornar impossível que o antecedente seja verdadeiro e o conseqüente falso." Nesse sentido, uma *conseqüência* é uma proposição condicional na qual a veracidade do antecedente arrasta necessariamente consigo a veracidade do conseqüente. Entretanto, o conceito de *conseqüência* assumiria um outro significado, que viria a sobrepor-se a esse (de proposição condicional): trata-se do conceito de conseqüência entendida como *validade* de um raciocínio cuja conclusão é justificada por aquelas premissas. Assim, a expressão "valet consequentia" não indica a proposição que é conseqüência das premissas, mas sim a argumentação que, no seu conjunto, pode ser considerada válida ou inválida.

Os dois significados do termo "conseqüência" (conseqüência como proposição hipotética que pode ser *verdadeira ou falsa* e conseqüência como argumentação que pode ser *válida ou inválida)* por vezes eram confundidos, de modo que se falava de "antecedente" quando devia se utilizar o termo "premissa" e se falava de "conseqüente" onde se tratava da conclusão de uma argumentação. Entretanto, o que importa destacar aqui é que a *conseqüência* entendida no sentido do Pseudo-Escoto, como uma proposição hipotética na qual é impossível que o antecedente seja verdadeiro e o conseqüente falso, é próxima da idéia de implicação estreita de Lewis, identificável com a "relação existente entre dois juízos, de modo que a veracidade do primeiro torne impossível a falsidade do segundo" (A. Pasquinelli), como neste caso: "Se o monte Rosa é rosa, então o monte Rosa é colorido".

Outra coisa a considerar é a distinção que os escolásticos fizeram entre *conseqüências formais* e *conseqüências materiais.* A propósito disso, escreve Buridan: "Diz-se que uma *conseqüência* é formal quando, permanecendo a mesma forma, ela é válida para todos os termos. Ou, com maior exatidão, uma *conseqüência* formal é uma *conseqüência* tal que toda a proposição que tenha a mesma forma é uma conseqüência válida." Assim, uma conseqüência formal é uma conseqüência válida, isto é, um esquema de argumentação sempre verdadeiro. Em resumo, como diríamos hoje, é uma *tautologia.* Por outro lado, uma conseqüência é material quando não se mostra sempre verdadeira quando lhe substituímos as variáveis. Eis justamente um caso de conseqüência material, aliás,

apresentado por Buridan: "Se algum homem corre, então algum animal corre." Essa é uma conseqüência válida só materialmente, pois basta substituir os termos — isto é, a "matéria" — para ver que ela deixa de ser válida: "Se algum cavalo corre, então alguma floresta também corre."

Em conclusão: embora as pesquisas sobre a história da lógica escolástica sejam ainda bastante recentes e grande parte do trabalho ainda esteja por fazer, o que já ficou evidenciado "é (...) de tal monta que podemos considerar os quatro séculos que vão de Abelardo até o fim do século XV como uma das épocas mais brilhantes da história da lógica. Com efeito, nesse período não só são aprofundadas e sistematizadas rigorosamente temáticas herdadas da tradição antiga, mas também se realizam investigações completamente novas (pelo menos no modo de tratá-las), como a pesquisa sobre as *propriedades* dos termos (...). Isso significa, em particular, que, ao lado dos problemas sintáticos expressamente tratados, coloca-se todo um desenvolvimento da semântica, quase totalmente ignorado pela tradição antiga. Ademais, os escolásticos dedicaram um especial e profundo estudo à lógica modal, levando-a bem mais além do nível inicial em que a havia deixado Aristóteles. Eles enfrentaram também o problema das "antinomias semânticas" (como hoje as chamamos), desenvolvendo nada menos que uma dúzia de soluções, de tal forma dissecaram quase todos os seus aspectos. Além disso, quanto ao rigor formal, algumas de suas abordagens superam indubitavelmente as dos antigos, inclusive o próprio *Organon* aristotélico. Pormenor que não deixa de ser relevante, pois os medievais realizaram a maioria de suas pesquisas de modo metológico, ou seja, não construindo formas lógicas, mas descrevendo-as, coisa que os antigos (à exceção dos estóicos) só haviam feito em pouquíssimas ocasiões" (E. Agazzi).

7.5. A *Ars magna* de Raimundo Lulo

Ao se falar de lógica medieval, merece sem dúvida uma menção o catalão Raimundo Lulo (1235-1315), pelo fato de que, entre fins do século XIII e princípios do século XIV, quando a lógica, como já sabemos, tentava libertar-se dos vínculos que a mantinham ligada à metafísica e à teologia, para configurar-se como ciência em si mesma, a *Ars magna* de Lulo colocava-se decididamente a serviço de um fim religioso. Lulo, que se considerava *o procurador dos infiéis,* concebia a sua *arte* como um arsenal de infalíveis instrumentos de argumentação, capaz de obter o consentimento dos hebreus e muçulmanos e em condições de convertê-los à religião cristã.

Não é preciso muito para compreender que a *arte* de Lulo é algo bem diferente da lógica formal, bastando para isso dar apenas uma olhada breve ao conteúdo de sua *Ars magna* (1308). Ela se divide em treze partes: alfabeto, figuras, definições, normas, tábuas etc. O alfabeto é constituído de nove letras: B, C, D, E, F etc. E a cada uma dessas letras são atribuídos seis significados diferentes: um princípio absoluto, um princípio relativo, uma pergunta, um sujeito, uma virtude e um vício. Assim, por exemplo, os significados de B e C são os seguintes:

B = bondade, diferença, *utrum,* Deus, justiça, avareza
C = grandeza, concordância, *quid,* anjo, prudência, gula

Por meio desse alfabeto, são construídas quatro figuras. A *primeira* é de forma circular, dividida em nove partes iguais: em cada uma dessas partes é colocada uma letra do alfabeto. Sob o substantivo que precisa um dos significados da letra, encontra-se o adjetivo correspondente. Assim, sob o B, há *Bonitas;* sob *Bonitas,* há *Bonum.* Sob o K, há *Gloria;* sob *Gloria,* há *Gloriosum.* Uma linha reta une cada uma das nove partes com as outras oito, de modo a indicar as combinações de cada termo com os diversos adjetivos especificados. Temos então combinações como estas: a bondade é grande; a grandeza é boa; Deus é grande; a grandeza é divina; e assim por diante. A *segunda figura* é constituída por três triângulos de diferentes cores, desenvolvendo a função de permitir a escolha entre as múltiplas combinações que podem ser obtidas graças à primeira figura. E tal escolha pode ser efetuada com base em princípios como a diferença, a concordância, a contradição, a superioridade, a igualdade, a inferioridade etc. A *terceira figura* é composta por trinta e seis casinhas, que servem para combinar as duas figuras anteriores. A *quarta figura* é uma espécie de máquina feita de três círculos concêntricos de diâmetro desigual. Desses três círculos, o médio gira sobre o grande e o pequeno sobre o médio. Cada um deles apresenta nove casas, onde se encontram, as nove letras do alfabeto. Com a rotação dos círculos, pode-se obter todas as possíveis combinações: "et sic per media camerarum homo venatur necessarias conclusiones."

"A decomposição dos conceitos compostos em noções absolutamente simples e o uso constante de letras e símbolos para indicar essas noções, portanto, são meios para a aquisição de uma linguagem artificial e perfeita e de uma espécie de mecanismo conceitual simbólico. Se a descoberta dos termos basta para captar os fundamentos, as raízes de tudo, por outro lado, porém, é preciso descobrir também uma norma que permita operar todas as combinações possíveis dos termos e reproduzir assim toda a trama do

pensamento divino, que, de resto, transparece *per symbola* na grande máquina do universo" (C. Vasoli). Desse modo, então, "a máquina de Lulo e a grande construção cosmológica da cabala poderão se encontrar no terreno comum do simbolismo, do alegorismo e do exemplarismo místico" (Paulo Rossi).

As concepções de Lulo teriam grande repercussão até meados do século XVIII. Mas, embora tenha sido traduzida para o francês logo em 1634, a *Ars magna* nunca foi apreciada pelos lógicos. Leibniz diria que ela "é apenas uma sombra da verdadeira arte combinatória (...), estando tão distante daquela arte como está o fanfarrão do homem eloqüente e, ao mesmo tempo, sólido". Mais recentemente, o lógico e filosófico norte-americano Charles S. Peirce disse que as idéias de Lulo são simplesmente absurdas. Entretanto, destacando Lulo do seu contexto histórico e olhando as coisas com a visão do depois, devemos dizer que "encontramos em Lulo, pelo menos em germe e por mais que ele não soubesse tirar partido disso por inabilidade, duas idéias que iriam se tornar predominantes nas obras de lógica, primeiro em Leibniz e depois em nossos contemporâneos, ou seja, as idéias de característica e as idéias de cálculo (...). Ele fez uso sistemático do simbolismo visual: letras, figuras geométricas, cores, esquemas como o da árvore, etc. (...). E, com a ajuda desse simbolismo, ele pretendeu permitir que as operações intelectuais freqüentemente incertas fossem substituídas pela segurança de operações quase mecânicas, propostas de uma vez por todas" (R. Blanché).

APÊNDICE

Quadros cronológicos e índice de nomes

de CLAUDIO MAZZARELLI

Nota: Recorde-se que muitas das datas indicadas nos quadros cronológicos são conjecturais e, freqüentemente, controversas.

Os quadros cronológicos, e o índice de nomes são obra do professor Claudio Mazzarelli (nascido em Milão, em 1938), professor de filosofia e história em escolas públicas e colaborador científico do professor G. Reale na Universidade Católica de Milão. O professor Mazzarelli é autor de numerosas contribuições sobre o medioplatonismo; traduziu, para a coleção "Clássicos do Pensamento", da Editora Rusconi, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e seis tratados de Fílon de Alexandria (a primeira edição italiana); para a Editora Marietti, traduziu e comentou o *Filebo* de Platão.

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
Séculos VIII-VII a.C.	Grande colonização grega 776: Primeira Olimpíada 753: Fundação de Roma	
700	682: Atenas: fim da monarquia	
	621: Atenas: leis de Drácon	624-546: Tales de Mileto 611-546: Anaximandro
600	594-593: Reformas de Sólon 586: Os judeus são deportados para a Babilônia	586-525: Anaxímenes 580-500: Pitágoras de Samos 570-480: Xenófanes de Cólofon
550	561-528: Pisístrato, tirano de Atenas 546: Queda de Sardes: Lídia e Jônia submetidas a Ciro 538: Ciro liberta os judeus	540-470: Parmênides de Eléia 535-470: Heráclito de Éfeso
	510: Fim da tirania dos pisistrátidas em Atenas 509: Roma: início da República 508: Atenas: reformas democráticas de Clístenes	510: Nasce Zenon de Eléia
500	499: Revolta jônica 494: Dario destrói Mileto 490: Batalha de Maratona 480: Incêndio de Atenas; Termópilas; batalha de Salamina 479: Batalhas de Platéias e Mícale 478: Liga de Delos 461: Atenas: Péricles no poder	499-428: Anaxágoras de Clazômenas 492-432: Empédocles de Agrigento 490: Nascimento de Melissos de Samos 485: Nascimento de Protágoras e de Górgias 475: Nascimento de Pródico de Céo 469: Nascimento de Sócrates 460: Nasce Demócrito de Abdera
450	451: Roma: leis das XII tábuas 446: Trégua de trinta anos entre Esparta e Atenas	

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
		700
Floresce Esíodo de Ascra		
670-600: Mimnermo de Cólofon		650
650-600: Tirteu de Esparta 640: Nasce Sólon 630: Templo de Hera em Delos 630-555: Estesícoro		600
		550
600: Alceu e Safo em Lesbos		
580: A *agorá* de Atenas 570-485: Anacreonte 570-560: *Vaso François* 560: Morre Sólon 556-467: Simônides	585: Eclipse solar previsto por Tales 550-480: Hecateu de Mileto	
544-480: Teognides		
530: Início da pintura ática de figuras vermelhas 525: Nasce Ésquilo 520: *Olympieion* (Atenas) 518-450: Baquílides 518: Nasce Píndaro		500
496: Nasce Sófocles 495: *Templo de Aféia* (Egina)		
484: Nascem Eurípedes e Heródoto		
476: *Os Tiranicídios*		
465: *Templo de Zeus* (Olímpia) e *Stoa Pecile* (Atenas)		
460: Auge do pintor Polignoto 458: Ésquilo: *Orestea* 456: Morte de Ésquilo 455: Nasce Tucídides. Fídias: *Apolo*	460-370: Hipócrates de Cós	
450: Míron: *Discóbulo, Atena e Már-sias* 447-438: *Partenon* (Atenas)		450
445: Nascem Aristófanes e Lísias		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
		444: Protágoras legisla para Turi
	431: Inicia-se a guerra do Peloponeso	
	429: Morte de Péricles	
		427: Nascimento de Platão. Górgias em Atenas
		424: Sócrates na expedição de Délios
		422: Sócrates na campanha de Anfípolis
	421: Paz de Nícia	
	415-413: Expedição à Sicília	
	406: As Arginusas: processo contra os estrategos	
	405-367: Dionísio I, tirano de Siracusa	
	404: Atenas: os trinta tiranos	
	403: Trasíbulo restaura a democracia em Atenas	
	401: Ciro, o Jovem, contra Artaxerxes II	
400	400: Guerra entre Esparta e a Pérsia	399: Processo e morte de Sócrates
		388: Viagem de Platão à Sicília
	386: Paz de Antálcidas ou do Rei	387: Platão funda a Academia
		384: Nasce Aristóteles em Estagira
	371: Lêuctras: início da hegemonia tebana	370: Morte de Demócrito e de Antístenes
	367-343: Dionísio II, tirano de Siracusa	367: Segunda viagem de Platão à Sicília
	366: Roma: os plebeus no consulado	
	362: Mantinéia: fim da hegemonia tebana	365-347: Aristóteles junto à Academia
	359-336: Filipe II, rei da Macedônia	361: Terceira viagem de Platão à Sicília
	356-354: Díon domina Siracusa	360: Nasce Pírro de Élida
350		
	348: Filipe II conquista Olinto	347: Morte de Platão
		347-343: Aristóteles em Axo e depois em Mitilene
	346: Paz entre Filipe e Atenas	347-338: Espêusipo dirige a Academia
	344: Os persas contra Hérmias de Atarneu	
		343-336: Aristóteles preceptor de Alexandre Magno
		341: Nasce Epicuro de Samos
	338: Batalha de Queronéia: início da hegemonia macedônia	338-314: Xenócrates dirige a Academia

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
444: Heródoto em Turi 442: Sófocles: *Antígona* 440: Policleto: *Doríforo* 438-432: Mnesicles: *Propilei* (Atenas) 438: Fídias: *Atena Parthenos* 436: Nasce Isócrates 435: *Templo de Apolo* (Delos) 431: Eurípedes: *Medéia* 430: Nasce Xenofonte. Polícleto: *Diadumeno*	440: Méton: reforma do calendário	
428-426: Sófocles: *Édipo rei* 428: Eurípedes: *Hipólito*		
425: Morre Heródoto		
423: Aristófanes: *As nuvens*		
420-410: *Erecteu* (Atenas) 418: *Templo de Atena Nike* (Atenas) 415: Eurípides: *Troianas* 411: Aristófanes: *Lisístrata* 406: Morte de Eurípides e de Sófocles 405: Eurípides: *Bacantes* (póstuma) e *Ifigênia em Áulides* 405: Aristófanes: *As rãs*		
401-399: Xenofonte na Ásia *(Anábase)*		400
399: Morte de Tucídides		
385: Morte de Aristófanes 384: Nasce Demóstenes 380: Isócrates: *Panegírico*		
370-350: Atividade de Praxíteles 370: Nasce Lisipo		
365: Morre Lísias		
360-355: Xenofonte: *Helênicas* 360-340: Auge de Escopas		
355: Morre Xenofonte 351: Demóstenes: *As Filípicas*		
342-291: Menandro 340-260: Evêmero de Messina	350: *Mausoléu* de Halicarnasso	350

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	336-323: Alexandre, rei da Macedônia	
	334: Alexandre invade a Ásia	334: Aristóteles funda o Liceu
	331: Fundação de Alexandria no Egito	332: Nasce Zenon de Cício
		324: Início do magistério de Pírro
	323: Morte de Alexandre Magno; formação dos reinos helenísticos	323: Morre Diógenes de Sinope. Aristóteles foge para Cálcis
	322-283: Ptolomeu I Lago, rei do Egito	322: Morte de Aristóteles
		322-287: Teofrasto dirige o Liceu
		315: Nasce Arcesilau
		314-270: Polêmon dirige a Academia
		312: Zenon de Cício em Atenas
		306: Epicuro funda o Jardim
		301: Zenon funda a Estoá
300		
		287-270: Estratão de Lâmpsaco dirige o Liceu
	283-247: Ptolomeu II Filadelfo	280: Nasce Crísipo de Sôli
	275: Os romanos derrotam Pirro em Benevento	
	272: Os romanos conquistam Taranto	
	264-241: I guerra púnica	
		270: Crátetes dirige a Academia
		265-240: Arcesilau dirige a Academia
		262: Morte de Zenon
250		262-232: Cleante de Axo dirige o Pórtico
	247-221: Ptolomeu III Evérgetes	
	241-197: Átalo I, rei de Pérgamo	
		232-204: Crísipo de Sôli dirige o Pórtico
	221-204: Ptolomeu IV Filopátor	219: Nasce Carnéades em Cirene
	218-202: II guerra púnica	
	212: Os romanos conquistam Siracusa	
	204-181: Ptolomeu V Epifânio	
200		
	196: O cônsul Flamínio proclama a liberdade dos gregos	
	168: Os romanos conquistam a Macedônia	185: Nasce Panécio de Rodes
	156-155: Carnéades embaixador em Roma	
150		
	149-146: III guerra púnica	
	146: Os romanos conquistam a Grécia	135: Nasce Possidônio de Apaméia
	134-121: Roma: período dos Gracos	130: Nasce Antíoco de Áscalon

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
338: Morte de Isócrates		
335-325: Auge de Lisipo		
330: *Teatro de Dionísio* (Atenas) 330: Demóstenes: *Oração da Coroa* 325: Auge de Apeles		
322: Suicídio de Demóstenes		
320-239: Arato de Sôli		
	312: *Via Ápia* (Roma-Cápua)	
310-260: Teócrito 310-245: Calímaco de Cirene	310-230: Aristarco de Samos	
295-215: Apolônio de Rodes		300
	300: Auge de Euclides	
	290: *Museu e Biblioteca* de Alexandria (bibliotecários: Zenódoto, Apolônio de Rodes, Erastótenes, Aristófanes de Bizâncio, Apolônio Eidógrafo, Aristarco) 287: Nasce Arquimedes de Siracusa	
	285: O *farol* de Alexandria	
	275-195: Eratóstenes de Cirene	
		250
255-184: Plauto 250: *Bíblia:* início da tradução dos Setenta		
239-169: Ênio Quintino 234-149: Catão, o Censor		
	212: Execução de Arquimedes	
		200
	190-126: Hiparco de Nicéia	
185-159: Terêncio		
		150
	146: Crise do Museu de Alexandria	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	113-101: Guerra dos romanos contra os cimbros e os teutões 111-105: Guerra jugurtina	129: Morre Carnéades 129-199: Panécio dirige o Pórtico
100	91-89: Guerra social	110: Fílon de Larissa à frente da Academia 106: Nascimento de Cícero
	86: Possidônio, embaixador em Roma 82-79: Ditadura de Sila	88: Fílon de Larissa em Roma 87-84: Antíoco de Áscalon em Alexandria
	63: Conjuração de Catilina 60: Primeiro triunvirato: Pompeu, César e Crasso	79: Cícero ouve Antíoco em Atenas 69: Morte de Antíoco de Áscalon
50	58-51: César conquista a Gália	54-51: Cícero: *De re publica* 51: Morre Possidônio de Apaméia
	49-46: Guerra civil entre César e Pompeu 46-44: Ditadura de César 43: O triunvirato: Antônio, Lépido e Otávio	46: Cícero começa a elaborar suas obras filosóficas 43: Assasínio de Cícero
	31: Batalha de Áccio 30: Tomada de Alexandria e anexação do Egito	42: Enesídemo escreve sua maior obra 20: Nasce Fílon de Alexandria
d.c.	14: Morte de Augusto 14-37: Tibério	4: Sêneca nasce em Córdoba 16-19: Sêneca no Egito
	37-41: Calígula	
	41-54: Cláudio 49: Cláudio bane os judeus de Roma	40: Morte de Fílon de Alexandria 41-49: Sêneca exilado na Córsega 46: Nascimento de Plutarco de Queronéia
50	54-68: Nero	50: Nasce Epicteto de Hierápolis
	64: Incêndio de Roma	61-112: Plínio, o Jovem
	69-79: Vespasiano 70: Tito destrói Jerusalém: começa a diáspora judaica 79: Erupção do Vesúvio 79-81: Tito	65: Sêneca forçado ao suicídio 80-150: Favorino de Arelate
	81-96: Domiciano 96-98: Nerva 98-117: Trajano	

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
116-27: Varrão de Reate		
96-53: Lucrécio		100
86-35: Salústio 84-54: Catulo		
70-19: Virgílio		
	63 a.C.-21 d.C.: Estrabão	
65-8: Horácio		
59 a.C.-17 d.C.: Tito Lívio		
		50
43 a.C.-18 d.C.: Ovídio		
	Vitrúvio: *Architettura*	
9: *Ara pacis Augustae*		d.C.
	23-79: Plínio, o Velho	
35-100: Quintiliano		
39-65: Lucano		
		50
50: *Afrescos* da Vila dos Mistérios em Pompéia 50-64: São Paulo: *Epístolas* 54-120: Tácito	50: Auge de Héron	
65-100: Elaboração dos *Evangelhos*		
70-140: Suetônio		
	80: *Coliseu* (Roma)	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
100	117-138: Adriano	121: Nasce Marco Aurélio 125: Morte de Plutarco 126: Morre Epicteto
150	138-161: Antonino Pio 161-180: Marco Aurélio (até 169 com Lúcio Vero) 180-192: Cômodo 193: Inicia-se a dinastia dos Severos (que acabará em 235)	150: Nasce Clemente de Alexandria 155: Tertuliano nasce em Cartago 165: Martírio de são Justino 185: Nasce Orígenes, o Cristão 198-211: Alexandre de Afrodísia em Atenas
200	202: Sétimo Severo persegue os cristãos 212: Caracala estende a cidadania romana às províncias 235: Inicia-se a série de imperadores por nomeação militar (que iria até 305)	203: Morre Irineu de Lião (*Contra as Heresias)* 203-231: Orígenes dirige a escola catequética de Alexandria 204: Nascimento de Plotino em Nicópolis 215: Morre Clemente de Alexandria 220: Morte de Sexto Empírico e de Tertuliano 234: Nascimento de Porfírio de Tiro 244: Plotino funda a sua escola em Roma
250	257-258: Perseguição anticristã de Valeriano	250: Nasce Jâmblico 253: Morre Orígenes 253-269: Plotino elabora as suas *Enéadas*
300	284-305: Diocleciano 303-311: Perseguição anticristã de Diocleciano 313: Constantino: édito de Milão 324-337: Constantino, único Augusto 325: Concílio de Nicéia 330: Constantinopla, capital do Império	263-268: Porfírio na escola de Plotino 270: Morte de Plotino 301: Porfírio publica as *Enéadas* 305: Morte de Porfírio 330: Nascimento de Basílio de Nissa e de Gregório Nazianzeno 335: Nascimento de Gregório de Nissa
350	361-363: Juliano, o Apóstata 365: Os alamanos na Gália 379: Os ostrogodos na Panônia e os visigodos na Macedônia	354: Nasce santo Agostinho 379: Morre Basílio de Nissa

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	100-178: Cláudio Ptolomeu	100
113: Coluna trajana		
125-164: Apuleio		
130-180: Aulo Gélio	129-199: Galeno 130: Cúpula do *Pantheon* (Roma	
		150
		200
		250
265: Nasce Eusébio de Cesaréia		
		300
324: Eusébio: *História eclesiástica*		
340: Morre Eusébio de Cesaréia 347: Nasce são Jerônimo		350
370-415: Sinésio de Cirene *(Hinos)*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	380: Teodósio I: édito de Tessalônica	
	381: Concílio de Constantinopla	384: Santo Agostinho em Roma
		384-386: Santo Agostinho em Milão
	395: Divisão do Império entre Arcádio e Honório	390: Morte de Gregório Nazianzeno 390-406: São Jerônimo traduz a Bíblia em latim (*Vulgata*)
400		
	402: Ravena, capital do Império do Ocidente	394: Morte de Gregório de Nissa
	410: Os visigodos saqueiam Roma	396: Santo Agostinho, bispo de Hipona
		397: Santo Agostinho: *Confissões*
	430: Os vândalos sitiam Hipona	
	431: Concílio de Éfeso	
450		
	451: Concílio de Calcedônia	412: Nasce Proclo de Constantinopla
	455: Os vândalos saqueiam Roma	
	476: Fim do Império do Ocidente	419: Santo Agostinho: *De Trinitate*
		427: Santo Agostinho: *De Civitate Dei*
	493-526: Teodorico, rei da Itália	430: Morte de santo Agostinho
	494: Papa Gelásio I: distinção do poder espiritual em relação ao poder temporal	
	496: Conversão de Clóvis, rei dos francos, e de seu povo	480: Nasce Boécio
500		485: Morte de Proclo
	526: Morre Teodorico	
	527: Justiniano imperador	
	529: Justiniano fecha a escola filosófica de Atenas	524: Morre Boécio
	529-533: *Codice Justinianeo*	
	535-553: Guerra greco-gótica	
550		
	554: Justiniano: *sanção pragmática*	560-636: Isidoro de Sevilha
	565: Morte de Justiniano	
	568: Os lombardos na Itália	
	570: Nasce Maomé	597: Agostinho funda a Igreja anglo-saxônica
	590-604: Gregório I, Magno, papa	
600		
	622: *Hégira:* Maomé foge para Medina	
	632: Morte de Maomé	
	634-650: Os árabes conquistam o Egito, a Síria, a Mesopotâmia e o Irã	
	643: Édito de Rotari	
650		
	661-750: Califado dos omíadas	

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
		400
397: Morte de santo Ambrósio 400-430: *Santa Maria Maior* e *Santa Sabina* (Roma)		
417: Paulo Orósio: *História*		
420: Morte de são Jerônimo		
430: Marcião Capela: *De nuptiis*		
Mausoléu de Gala Placídia (Ravena)		450
480: Nasce são Bento de Núrsia 480: Nasce Cassiodoro		
		500
	Mausoléu de Teodorico (Ravena).	
Santo Apolinário Novo (Ravena)		
529: Fundação de Montecassino		
547: Morte de são Bento. Consagração de *São Vital* (Ravena) 549: *Santo Apolinário in Classe* (Ravena) 550-554: Procópio de Cesaréia: *Histórias*	530: Cúpula de *Santa Sofia* (Constantinopla)	550
570: Morre Cassiodoro		
Início do canto gregoriano	Difusão da porcelana (China)	600
653: Elaboração do *Corão*		650

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
		674-735: Beda, o Venerável
	689-741: Carlos Martelo, rei dos francos (a partir de 714)	
700	711-719: Os árabes conquistam a Espanha 712-744: Liutprando, rei dos lombardos	
	732: Batalha de Poitiers 750: Início da dinastia abácida	730: Nasce Alcuíno de York
750	754-756: Constituição do Estado Pontifício 756-774: Desidério, rei dos lombardos 768: Carlos, rei dos francos 774: Fim do reino lombardo	
800	800: Carlos Magno,imperador	
	814: Morte de Carlos Magno	804: Morre Alcuíno de York
	827: Os árabes na Sicília	
	842: Juramento de Estrasburgo 843: Paz de Verdun	847: Nasce Escoto Eriúgena
850	867: Cisma de Fócio 877: Capitular de Kiersy	880: Morre Escoto Eriúgena
	887: Deposição de Carlos, o Gordo	
900	911: Os normandos na França 936: Óton I, rei da Germânia	
950	962-973: Óton I, imperador 973-983: Óton II, imperador	
	983-1002: Óton III, Imperador 987-996: Hugo Capeto, rei da França	980: Nasce Avicena 1021-1070: Avicebron 1033: Nasce santo Anselmo
1000	1037: *Constitutio de feudis*	1037: Morre Avicena
	1054: Cisma do Oriente	1050-1120: Roscelin de Compiègne
1050	1059: Concílio Lateranense 1061-1091: Os normandos na Sicília	1058-1111: Al-Gazali
	1073-1085: Pontificado de Gregório VII 1075: Gregório VII: *Dictatus papae*	1070-1121: Guilherme de Champeaux
	1077: Encontro de Canossa	1076-1077: Santo Anselmo: *Monologion* e *Proslogion*
		1079: Nasce Abelardo 1090-1150: Adelardo de Bath 1091: Nasce são Bernardo

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	673: Fogo de Bizâncio	
	Arábia: difusão do papel Espanha: introdução do arroz e do algodão	
		750
	790: Euclides traduzido em árabe	
	Os árabes adotam as cifras indianas	800
	820: Al-Kwarizmi: *Tratado*	
	830: O *Almagesto* (Ptolomeu) em árabe	
	849: *Metafísica* (Aristóteles) em árabe	
	Difusão da sela moderna, rédeas, estribos e ferraduras presas com cravos	850
910: Fundação de Cluny (Abadia)		
		900
980: Vitrais da Catedral de Reims		
		950
995-1050: Guido de Arezzo	1010: Escola médica de Salerno	1000
1023: Guido de Arezzo: as sete notas musicais		
	1041: Impressão com caracteres móveis (China). Início da destilação de álcool do vinho	1050
	1084: Bolonha: *studium* de direito 1088: Irnério em Bolonha	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	1096-1099: I Cruzada	
1100		
	1121: Concílio de Soissons 1122: Concordata de Vórmia	1101-1141: Hugo de São Vítor 1109: Morre santo Anselmo 1110: Nasce João de Salisbury
	1130: Rugero II, rei da Sicília	1114-1124: Magistério de Bernardo de Chartres
	1147-1149: II Cruzada	1120-1154: Magistério de Guilherme de Conches
1150	1152-1190: Frederico I, imperador	1126: Nasce Averróis 1135: Nasce Moisés Maimônides
	1176: Batalha de Legnano	1153: Morre são Bernardo 1154: Morte de Gilberto Porretano e de Teodorico de Chartres 1160: Morre Pedro Lombardo
	1183: Paz de Constança	1173: Morre Ricardo de São Vítor 1175-1253: Roberto Grossatesta
	1189-1192: III Cruzada 1194: Nasce Frederico II 1198-1216: Papado de Inocêncio III	1180: Morre João de Salisbury
1200	1202-1204: IV Cruzada	1185-1243: Alexandre de Hales 1198: Morre Averróis
	1204: Império Latino do Oriente: início	1204: Morre Moisés Maimônides 1206 (ou 1193): Nasce santo Alberto Magno
	1209-1229: Cruzada contra os albigenses	
	1214: Batalha de Bouvines 1215: Inglaterra: *Magna Charta*	1214: Nasce Roger Bacon 1218: Nasce Boaventura de Bagnoregio
	1220: Frederico II, imperador	1221: Nasce Tomás de Aquino
	1231: Frederico II: *Constituição de Melfis*	1235-1315: Raimundo Lulo
	1237: Batalha de Cortenuova	1240: Nasce Siger de Brabante 1248-1252: Tomás em Colônia 1248-1257: Boaventura ensina em Paris
1250	1248: VI Cruzada 1250: Morre Frederico II	1252-1259:Tomás ensina em Paris 1258-1264: São Tomás: *Summa contra Gentiles*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1094: *Basília de São Marcos* (Veneza)		
1099-1106: Wiligelm: esculturas da Catedral de Módena		
		1100
	Moinhos de vento (Europa)	
1114-1187: Gerardo de Cremona	Timão posterior giratório	
1120: *Igreja de São Zeno* (Verona)	Tear a pedal	
1130: Nasce Joaquim de Fiore	Descoberta dos ácidos sulfúrico e nítrico	
1132: *Basílica de São Nicolau* (Bari)		
1138: Início da Catedral *de Cefalú*		
1147-1149: *Cantar del Cid*		
		1150
1163-1196: *Notre Damę* (Paris)		
1170-1221: São Domingos de Guzman		
1178: B. Antelami: *Deposição* (Catedral de Parma)		
1182-1226: São Francisco de Assis		
1194: Início da *Catedral de Chartres*		
		1200
1202: Morre Joaquim de Fiore	1202: Leonardo Pisano: *Liber abbaci*	
	Introdução do arado pesado	
	Difusão da bússola	
1212: Início da *Catedral de Reims*		
	1215: Estatutos da Universidade de Paris	
	1222: Pádua: Universidade	
	1223: Leonardo Pisano: *Practica geometriae*	
1240-1302: Cimabue		
	1224: Nápoles: Universidade	
1252: Início de *Santa Cruz* (Florença)		1250

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	1261: Fim do Império Latino do Oriente	1260: Nasce Mestre Eckhart
	1266: Batalha de Benevento	1266: São Tomás inicia a *Summa Theologiae*
	1268: Batalha de Tagliacozzo	1274: Morte de santo Tomás e de são Boaventura
	1282: Vésperas Sicilianas (revolta popular contra os franceses)	1277: Estêvão Tempier condena o averroísmo 1280: Morre santo Alberto Magno. Nasce Guilherme de Ockham
	1291: Nasce a Confederação Helvética	1284: Morre Siger de Brabante
	1293: Florença: *Ordenamentos de justiça* 1294-1303: Bonifácio VIII	1292: Morre Roger Bacon 1296-1366: Henrique Suso
	1297: Fechamento do Conselho Maior (Veneza)	
1300	1300: O primeiro Jubileu 1301: Início do Império Otomano 1302: Paz de Caltabellotta	1300-1361: Joham Tauler
	1309-1377: Cativeiro de Avignon	1308: Morre Duns Escoto
	1314-1347: Ludovico, o Bávaro, imperador	1320-1384: João Wyclif 1324: Marcílio de Pádua: *Defensor Pacis*
	1337: Início da Guerra dos Cem Anos	1327: Morre Mestre Eckhart 1328-1358: Magistério de Jean Buridan
	1347-1354: Cola de Rienzo, o último tribuno 1348: A peste na Europa	
1350	1356: A *Bula de Ouro* (Carlos IV) 1358: A Liga Hanseática	1369-1415: João Huss
	1378-1417: O Grande Cisma do Ocidente	1382: Morre Nicolau de Oresme

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1265: Nasce Dante Alighieri 1265-1269: Nicolau Pisano: *Púlpito da Catedral* de Siena 1266: Nasce Giotto		
1278: *Santa Maria Nova* (Florença) 1280: Cimabue: *afrescos de Assis*		
1284-1296: João Pisano: decoração da Catedral de Siena	Difusão dos óculos Relógio com pesos e rodas	
1296: *Santa Maria del Fiore* (Florença): início		
1302: João Pisano: *Púlpito da Catedral* de Siena 1304: Nasce F. Petrarca 1305: Giotto: *afrescos* da capela Scrovegni (Pádua)		1300
1311: Duccio de Buoninsegna: *Maestà* (Siena) 1313: Nasce J. Boccaccio 1315: Simão Martini: Maestà (Siena)	1314: Primeiro relógio público, na França (Caen) 1320: Canhão a pólvora	
1321: Morre Dante Alighieri		
1330: *Catedral de Orvieto* 1334-1337: Giotto: *Campanário* (Florença) 1337: Morre Giotto	1341-1345: Florença: *Ponte Velha* 1347: Universidade de Praga	
1344: Morre Simão Martini 1347-1380: Santa Catarina de Siena 1348-1354: Boccaccio: *Decamerão*	Desenvolvimento dos alto-fornos 1354-1356: Verona: *Ponte de Castelvecchio*	1350
1374: Morre Petrarca 1375: Morre Boccaccio	1364: Universidade de Crocóvia 1365: Universidade de Viena	
1386: Início da *catedral de Milão* 1387: Chaucher: *Contos de Canterbury*	1389: Fábrica de papel de Nuremberga	

ÍNDICE DE NOMES

B

C

F

G

P

R

ÍNDICE

Segunda parte

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO
Os naturalistas pré-socráticos

Capítulo II: OS NATURALISTAS OU FILÓSOFOS DA *PHYSIS*

Terceira parte

A DESCOBERTA DO HOMEM

Os sofistas, Sócrates e os socráticos e a medicina hipocrática

Quarta parte

PLATÃO E O HORIZONTE DA METAFÍSICA

Capítulo VI: PLATÃO E A ACADEMIA ANTIGA

Quinta parte

ARISTÓTELES E A PRIMEIRA SISTEMATIZAÇÃO OCIDENTAL DO SABER

Capítulo VII: ARISTÓTELES E O PERÍPATOS

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO ÚLTIMO DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

As escolas na época imperial, Plotino e o neoplatonismo e os últimos desdobramentos da ciência antiga

Capítulo X: AS ESCOLAS PAGÃS NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA ERA CRISTÃ

Capítulo XI: PLOTINO E O NEOPLATONISMO

Capítulo XII: A CIÊNCIA ANTIGA NA ÉPOCA IMPERIAL

Oitava parte

A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL DA MENSAGEM BÍBLICA

Capítulo XIII: A BÍBLIA E SUA MENSAGEM

Nona parte

A PATRÍSTICA

A elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé

Capítulo XIV: A ELABORAÇÃO DA MENSAGEM BÍBLICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA GREGA

Capítulo XV: A PATRÍSTICA LATINA E SANTO AGOSTINHO

Décima parte

GÊNESE, DESENVOLVIMENTO E DISSOLUÇÃO DA ESCOLÁSTICA

Razão e fé na Idade Média

Capítulo XVI: DA PATRÍSTICA À ESCOLÁSTICA

Capítulo XVII: AS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DA *RATIO* EM FUNÇÃO DA *FIDE*

Capítulo XVIII: O SÉCULO XIII E AS GRANDES SISTEMATIZAÇÕES DA RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ

APÊNDICE